

الجزء السادس

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعـه
عبد الرحمن محمد
ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

حقوق الطبع والنقل محفوظة لملتزمه

طبع بالمطبعة البهيـة المصرية
١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «٢١١»

قوله تعالى ﴿سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعدما جاءته فان الله شديد العقاب﴾

فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ «سل» كان فى الأصل اسأل فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى الكلام تخفيفاً، ونقلت حركتها إلى الساكن الذى قبلها، وعندهذا التصريف استغنى عن ألف الوصل، وقال قطرب: يقال سأل يسأل، مثل زأر الاسد يزأر، وسال يسال، مثل خاف يخاف، والأمر فيه: سل. مثل خف، وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر (سال سائل) على وزن قال، وكال، وقوله (كم) هو اسم مبنى على السكون موضوع للعدد، يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع «ما» ثم قصرت «ما» وسكنت الميم، وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام. وهى تارة تستعمل فى الخبر وتارة فى الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر، والنصب عند الاستفهام، ومن العرب من ينصب به فى الخبر، ويجر به فى الاستفهام، وهى ههنا يحتمل أن تكون استفهامية، وأن تكون خبرية.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه ليس المقصود: سل بنى اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالما بتلك الأحوال باعلام الله تعالى إياه، بل المقصود منه المبالغة فى الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى، وبيان هذا الكلام أنه تعالى قال: يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان، فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر، ثم قال (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات) أى فان أعرضتم عن هذا التكليف

صرتم مستحقين للتهديد ، بقوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ثم بين ذلك التهديد بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) ثم ثلث ذلك التهديد بقوله (سل بنى اسرائيل) يعنى سل هؤلاء الحاضرين أنا لما آتينا أسلافهم آيات بينات فأنكروها ، لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى ، وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا فى العذاب ، كما وقع أولئك المتقدمون فيه ، والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم ، كما قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب) فهذا بيان وجه النظم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فرق أبو عمرو فى «سل» بين الاتصال بواو وفاء ، وبين الاستئناف ، فقرأ (سلهم) و (سل بنى إسرائيل) بغير همز (واسأل القرية . فاسأل الذين يقرؤن الكتاب . واسألوا الله من فضله) بالهمز ، وسوى الكسائى بين الكل ، وقرأ الكل بغير همز ، وجه الفرق أن التخفيف فى الاستئناف وصلة إلى إسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستقلة ، وليس كذلك فى الاتصال ، والكسائى اتبع المصحف ، لأن الألف ساقطة فيها أجمع

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (من آية بينة) فيه قولان : أحدهما : المراد به معجزات موسى عليه السلام ، نحو فلق البحر ، وتظليل الغمام ، وانزال المن والسلوى ، ونتق الجبل ، وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب ، وإنزال التوراة عليهم ، وتبيين الهدى من الكفر لهم ، فكل ذلك آيات بينات

﴿والقول الثانى﴾ أن المعنى : كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام ، يعلم بها صدقه وصحة شريعته

أما قوله تعالى ﴿ومن يبدل نعمة الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرىء (ومن يبدل) بالتخفيف

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو مسلم : فى الآية حذف ، والتقدير : كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله (ومن يبدل نعمة الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ فى نعمة الله ههنا قولان : أحدهما : أن المراد آياته ودلائله ، وهى من أجل أقسام نعم الله ، لأنها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ، ثم على هذا القول فى تبديلهم إياها وجهان . فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام ، قال : المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم ، فجعلوها أسباب ضلالاتهم ، كقوله (فزادتهم رجساً الى رجسهم)

زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ «٢١٢»

ومن قال : المراد بالآية البينة مافى التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام ، قال : المراد من تبديلها تحريفها وإدخال الشبهة فيها

﴿القول الثانى﴾ المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والأمن والكفاية، والله تعالى هو الذى أبدل النعمة بالنقمة لما كفروا ، ولكن أضاف التبديل اليهم ، لأنه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما جاءته﴾ فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله (من بعد ما جاءته) أى من بعد ما تمكن من معرفتها ، أو من بعد ما عرفها ، كقوله تعالى (ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) لأنه إذا لم يتمكن من معرفتها ، أو لم يعرفها ، فكأنها غائبة عنه ، وإن فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والأمن والكفاية ، فلا شك أن عندحصول هذه الأسباب يكون الشكر أوجب ، فكان الكفر أقبح ، فلهذا قال (فان الله شديد العقاب) قال الواحدى رحمه الله تعالى : وفيه إضمار ، والمعنى شديد العقاب له ، وأقول : بين عبدالقاهر النحوى فى كتاب دلائل الاعجاز أن ترك هذا الاضمار أولى . وذلك لأن المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته موصوفا بأنه شديد العقاب ، من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك ، ثم قال الواحدى رحمه الله : والعقاب عذاب يعقب الجرم

قوله تعالى ﴿زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والأنبياء وعدلوا عنها أتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لأجله كانت هذه طريقتهم فقال (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقى من درجات الآخرة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انما لم يقل : زينت لوجوه : أحدها وهو قوله الفراء : أن الحياة والاحياء

واحد، فان أنث فعلى اللفظ. وإن ذكر فعلى المعنى كقوله (فمن جاءه موعظة من ربه، وأخذ الذين ظلموا الصيحة) وثانيها: وهو قول الزجاج أن تأنيث الحياة ليس بحقيق، لأنه ليس حيوانا بازائه ذكر، مثل امرأة ورجل، وناقة وجمل، بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال: زين للذين كفروا الحياة الدنيا والبقاء. وثالثها: وهو قول ابن الانبارى: إنما لم يقل: زينت. لأنه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا، بقوله (للذين كفروا) وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل، حسن تذكير الفعل، لأن الفاصل يغنى عن تاء التأنيث

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها

﴿فالرواية الأولى﴾ قال ابن عباس: نزلت فى أبى جهل ورؤساء قريش، كانوا يسخرون من فقراء المسلمين، كعبد الله بن مسعود، وعمار، وخباب، وسالم مولى أبى حذيفة، وعامر بن فهيرة وأبى عبيدة بن الجراح، بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا فى التنعم والراحة

﴿والرواية الثانية﴾ نزلت فى رؤساء اليهود وعلمائهم من بنى قريظة والنضير وبنى قينقاع، سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين، حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم

﴿والرواية الثالثة﴾ قال مقاتل: نزلت فى المنافقين: عبد الله بن أبى وأصحابه، كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين، واعلم أنه لامانع من نزولها فى جميعهم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى كيفية هذا التزيين، أما المعتزلة فذكروا وجوها: أحدها: قال الجبائى: المزين هو غواة الجن والانس، زينوا للكفار الحرص على الدنيا، وقبحوا أمر الآخرة فى أعينهم، وأوهموا أن لاصحة لما يقال من أمر الآخرة، فلا تنغصوا عيشتكم فى الدنيا قال: وأما الذى يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل، لأن المزين للشىء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى، فاما أن يكون صادقا فى ذلك التزيين، واما أن يكون كاذبا، فان كان صادقا وجب أن يكون مازينه حسناً، فيكون فاعله المستحسن له مصيبا، وذلك يوجب أن الكافر مصيب فى كفره ومعصيته، وهذا القول كفر، وإن كان كاذباً فى ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لايوثق منه تعالى بقول ولاخبر، وهذا أيضاً كفر، قال: فصح أن المراد من الآية أن المزين هو الشيطان، هذا تمام كلام أبى على الجبائى فى تفسيره

وأقول هذا ضعيف، لأن قوله تعالى (زين للذين كفروا) يتناول جميع الكفار، فهذا يقتضى أن يكون لجميع الكفار مزين، والمزين لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايراً لهم، إلا أن يقال:

ان كل واحد منهم كان يزين للآخر . وحينئذ يصير دوراً فثبت أن الذى يزين الكفر لجميع الكفار لابد وأن يكون مغايراً لهم ، فبطل قوله : ان المزين هم غواة الجن والانس ، وذلك لأن هؤلاء الغواة داخلون فى الكفار أيضاً . وقد بينا أن المزين لابد وأن يكون غيرهم ، فثبت أن هذا التأويل ضعيف ، وأما قوله : المزين للشىء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع ، بل المزين من يجعل الشىء موصوفا بالزينة ، وهى صفات قائمة بالشىء باعتبارها يكون الشىء مزينا ، وعلى هذا التقدير سقط كلامه . ثم ان سلمنا أن المزين للشىء هو المخبر عن حسنه ، فلم لايجوز أن يقال : الله تعالى أخبر عن حسنه ، والمراد أنه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات ، والاخبار عن ذلك ليس بكذب ، والتصديق بها ليس بكفر ، فسقط كلام أبى على فى هذا الباب بالكلية

﴿التأويل الثانى﴾ قال أبو مسلم : يحتمل فى (زين للذين كفروا) أنهم زينوا لأنفسهم ، والعرب يقولون لمن يبعدمنهم : أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى فى الآى الكثيرة (أنى يؤفكون ، أنى يصرفون) الى غير ذلك ، وأكده بقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله) فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ، ولما كان الشيطان لايملك أن يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان فى الحقيقة هو الذى زين لنفسه . واعلم أن هذا ضعيف ، وذلك لأن قوله (زين) يقضى أن مزينا زينه ، والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن

﴿التأويل الثالث﴾ أن هذا المزين هو الله تعالى ، ويدل على صحة هذا التأويل وجهان : أحدهما قراءة من قرأ (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) على البناء للفاعل . الثانى : قوله تعالى (إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا وجوها : الأول : يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره فى الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة ، وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده ، ونظيره قوله تعالى (زين للناس حب الشهوات) الى قوله (قل أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات) وقال أيضا (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا) وقالوا : فهذه الآيات متوافقة ، والمعنى فى الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان ، فركب فى الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذى لايمكن تركه ، بل على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع إمكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان ، وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام . الثانى : أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم فى الدنيا ، ولم يمنعهم عن الاقبال عليها ، والحرص الشديد

فى طلبها ، فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين

واعلم ن جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد ، وهوأن حصول هذه الزينة فى قلوب الكفار لابد له من محدث والا فقد وقع المحدث لاعن مؤثر وهذا محال ، ثم هذا التزيين الحاصل فى قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة أو مارجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة فى قلبه كهو لامع حصولها فى قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا فى قلبه . والنص دل على أنه حصل هذا التزيين ، وان قلنا بأن حصول هذا التزيين فى قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية . على جانب الايمان والطاعة ، فقد زال الاختيار لأن حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان ، فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع ، وإذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ، ضرورة أنه لاخروج عن النقيضين ، فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لايندفع بالوجوه التى ذكرها هؤلاء المعتزلة

﴿الوجه الثالث﴾ فى تقرير هذا التأويل أن المراد : ان الله تعالى زين من الحياة الدنيا ماكان من المباحات دون المحظورات ، وعلى هذا الوجه سقط الاشكال ، وهذا أيضا ضعيف ، وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار ، وتزيين المباحات لايختص به الكافر ، فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات ، وأيضا فان المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا ، يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب فى الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص ، وأكثر عرضه أجر الآخرة . وإنما يعد الدنيا كالوسيلة اليها ، وليس كذلك الكافر ، فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه ، لاعتقاده أنها كال المقصود دون غيرها ، وإذاكان هذا حاله صح أنه ليس المراد من الآية تزيين المباحات ، وأيضا أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله (ويسخرون من الذين آمنوا) وذلك مشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم فى تركهم اللذات المحظورة ، وتحملهم المشاق الواجبة . فدل على أن ذلك التزيين ما وقع فى المباحات بل وقع فى المحظورات ، وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق فى قلبه ارادة الأشياء ، والقدرة على تلك الأشياء ، بل خلق تلك الأفعال والأحوال ، وهذا بناء على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه ، وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية .

أما قوله تعالى ﴿ويسخرون من الذين آمنوا﴾ فقد روينا فى كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات . قال الواحدى : قوله (ويسخرون) مستأنف غير معطوف على زين ، ولا يبعد

استئناف المستقبل بعد الماضى ، وذلك لأن الله أخبر عنهم بزين وهوماض ، ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال (ويسخرون من الذين آمنوا) ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ، ولاشك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لأن من أعرض عن الملك الأبدى بسبب لذات حقيرة فى أنفاس معدودة لم يوجد فى الخلق أحد أولى بالسخرية منه . بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا ، والاقبال على الآخرة ، هو الحزم على جميع التقديرات ، فانه ان بطل القول بالآخرة ، لم يكن الفائت الا لذات حقيرة وأنفاسا معدودة ، وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة أمرا متعينا ، فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة ، وأن عود السخرية عليهم أولى

أما قوله تعالى ﴿والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال (من الذين آمنوا) ثم قال (والذين اتقوا) ؟

الجواب : ليظهر به أن السعادة الكبرى لاتحصل الا للمؤمن التقى ، وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى

﴿السؤال الثانى﴾ ما المراد بهذه الفوقية ؟

الجواب : فيه وجوه : أحدها : أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان ، لأن المؤمنين يكونون فى عليين من السماء والكافرين يكونون فى سجين من الأرض . وثانيها : يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية فى الكرامة والدرجة

فان قيل : إنما يقال : فلان فوق فلان فى الكرامة ، إذا كان كل واحد منهما فى الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر فى تلك الكرامة ، والكافر ليس له شىء من الكرامة ، فكيف يقال : المؤمن فوقه فى الكرامة

قلنا : المراد أنهم كانوا فوقهم فى سعادات الدنيا ثم فى الآخرة ينقلب الأمر ، فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة مايكون فوق السعادات الدنيوية التى كانت حاصلة للكافرين وثالثها : أن يكون المراد : انهم فوقهم فى الحجة يوم القيامة ، وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع فى قلوب المؤمنين ، ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى ، وأما يوم القيامة فلا يبقى شىء من ذلك ، بل تزول الشبهات ، ولا تؤثر وساوس الشيطان ، كما قال تعالى (إن

الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) الى قوله (فاليوم الذين آمنوا)الآية : ورابعها : أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين فى الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة ، وهى مع بطلانها منقضية ، وسخرية المؤمن بالكافر فى الآخرة حقة ومع حقيتها هى دائمة باقية

﴿السؤال الثالث﴾ هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل أن يقول : انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية ، فالذين لايكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية وإذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار .

الجواب : هذا تمسك بالمفهوم . فلا يكون أقوى فى الدلالة من العمومات التى بينا أنها مخصوصة بدلائل العفو

أما قوله تعالى ﴿والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾ فيحتمل أن يكون المراد منه مايعطى الله المتقين فى الآخرة من الثواب ، ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى فى الدنيا أصناف عبيده من المؤمنين والكافرين ، فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها : أحدها : أنه يرزق من يشاء فى الآخرة ، وهم المؤمنون بغير حساب ، أى رزقا واسعا رغداً لافناء له ، ولا انقطاع ، وهو كقوله (فأولئك يدخلون الجنة) يرزقون فيها بغير حساب ، فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه ، فما لايكون متناهيا كان لامحالة خارجا عن الحساب . وثانيها : أن المنافع الواصلة اليهم فى الجنة بعضها ثواب ، وبعضها تفضل ، كما قال (فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله) فالفضل منه بلا حساب . وثالثها : أنه لا يخاف نفادها عنده ، فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه ، لأن المعطى إنما يحاسب ليعلم لمقدار ما يعطى وما يبقى ، فلا يتجاوز فى عطاياه الى ما يجحف به ، والله لا يحتاج إلى الحساب ، لأنه عالم غنى لانهاية لمقدوراته . ورابعها : أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة ، وذلك لأن الحساب انما يحتاج اليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان ، والثواب ليس كذلك ، فانه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا . فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب . وخامسها : أراد أن الذى يعطى لا نسبة له إلى ما فى الخزانة ، لأن الذى يعطى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة ، والذى فى خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لا نسبة له إلى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله (بغير حساب) وهو اشارة إلى أنه لانهاية لمقدورات الله تعالى . وسادسها (بغير حساب) أى بغير استحقاق . يقال لفلان على فلان حساب إذا كان له عليه حق . وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا ، وليس لأحد معه حساب بل

كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد الفضل والاحسان ، لا بسبب الاستحقاق . وسابعها : (بغير حساب) أى يزيد على قدر الكفاية . يقال : فلان ينفق بالحساب ، إذا كان لا يزيد على قدر الكفاية ، فأما إذا زاد عليه فانه يقال : ينفق بغير حساب . وثامنها : (بغير حساب) أى يعطى كثيراً لأن ما دخله الحساب فهو قليل

واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة ، وعطايا الله لها منتظمة ، فيجوز أن يكون المراد كلها ، والله أعلم . أما إذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين، ففيه وجوه: أحدها وهو أليق بنظم الآية : أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين ، لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق ، وبحرمون فقراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل ، فالله تعالى أبطل هذه المقدمة بقوله (والله يرزق من يشاء بغير حساب) يعنى أنه يعطى فى الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقاً أو مبطلا أو محسنا أو مسيئاً وذلك متعلق بمحض المشيئة ، فقد وسع الدنيا على قارون ، وضيقها على أيوب عليه السلام ، فلا يجوز لكم أيها الكفار أن تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم . وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين ، وكونهم مبطلين ، بل الكافر قد يوسع عليه زيادة فى الاستدراج ، والمؤمن قد يضيق عليه زيادة فى الابتلاء والامتحان ، ولهذا قال تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) وثانيها : أن المعنى : أن الله يرزق من يشاء فى الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب ، يكون لأحد عليه ، ولا مطالبة ، ولا تبعة ، ولا سؤال سائل ، والمقصود منه أن لا يقول الكافر : لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه فى الدنيا ؟ وأن لا يقول المؤمن ان كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه فى الدنيا ؟ بل الاعتراض ساقط ، والأمر أمره ، والحكم حكمه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وثالثها : قوله (بغير حساب) أى من حيث لا يحتسب ، كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن فى تقديره : لم يكن هذا فى حسابى . فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية : أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم ، فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ، ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين ، قال القفال رحمه الله : وقد فعل ذلك بهم فأغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود ، وبما فتح على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على أيدى أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر

فان قيل : قد قال تعالى فى صفة المتقين وما يصل اليهم (عطاء حسابا) أليس ذلك كالمناقض لما فى هذه الآية

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «٢١٣»

قلنا : أما من حمل قوله (بغير حساب) على التفضل . وحمل قوله (عطاء حسابا) على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا ، أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة ، فالسؤال ساقط ، وأما من حمل قوله (بغير حساب) على سائر الوجوه ، فله أن يقول : ان ذلك العطاء إذا كان يتشابه فى الأوقات ويتماثل ، صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ، ولا ينقضه ما ذكرناه فى معنى قوله (بغير حساب)

قوله تعالى ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا ، بين فى هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان ، بل كان حاصلا فى الأزمنة المتقادمة ، لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ، ثم اختلفوا ، وما كان اختلافهم إلا بسبب البغى والتحاسد والتنازع فى طلب الدنيا ، فهذا هو الكلام فى ترتيب النظم وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال «الأمة» القوم المجتمعون على الشىء الواحد ، يقتدى بعضهم ببعض ، وهو مأخوذ من الائتمام

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ، ولكنها مادلت على أنهم كانوا أمة واحدة فى الحق أم فى الباطل . واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال

﴿القول الأول﴾ أنهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق ، وهذا قول أكثر المحققين ، ويدل عليه وجوه : الأول : ماذكره القفال فقال : الدليل عليه قوله تعالى بعدهذه الآية (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف . ويتأكد هذا بقوله تعالى (وماكان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ (كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين) إلى قوله (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه

إذا عرفت هذا فنقول : الفاء فى قوله (فبعث الله النبيين) تقتضى أن يكون بعثهم بعدالاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة فى الكفر ، لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى . لأنهم لما بعثوا عند ماكان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلا . فلأن يبعثوا حين ماكانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى . وهذا الوجه الذى ذكره القفال رحمه الله حسن فى هذا الموضوع . وثانيها : أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ، ثم أدرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه ، وبحسب قراءة ابن مسعود ، ثم قال (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه ، بقوله (كان الناس أمة واحدة) ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البغى ، وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة ، فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت بسبب البغى ، وهذا يدل على أن الاتفاق الذى كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف إنما كان فى الحق لا فى الباطل ، فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الحق . لا فى الدين الباطل. وثالثها أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى أولاده ، فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ، ولم يحدث فيما بينهم اختلاف فى الدين . الى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى ، وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه ، لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث . كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد ، كما حكى الله عن ابنى آدم (إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله إلا بسبب البغى والحسد . وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر ، والآية منطبقة عليه . ورابعها : أنه لما غرقت الأرض بالطوفان لم يبق إلا أهل السفينة . وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح . ثم اختلفوا بعد ذلك ، وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر . إلا أنهم اختلفوا بعدذلك . فثبت

أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك . ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر . وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل ، وأن لا يحمل على مالم يثبت بشيء من الدلائل . وخامسها : وهو أن الدين الحق لا سبيل اليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات لتوصل بها الى النتائج ، وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات أخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهما باطلان ، فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات ، وكما أن المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات ، فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضا إلى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل . وإذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل ، والى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل ، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج ، فاما إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ ، وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضاً ، هذا هو الأظهر . فثبت أن الأولى أن يقال : كان الناس أمة واحدة فى الدين الحق ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهى البغى والحسد . فهذا دليل معقول ، ولفظ القرآن مطابق له . فوجب المصير اليه . فان قيل : فما المراد من قوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) قلنا : المعنى ولأجل أن يرحمهم خلقهم . وسادسها : قوله عليه السلام «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة ، وأنه انما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية . وهى سعى الأبوين فى ذلك وحصول الأغراض الفاسدة من البغى والحسد . وسابعها : أن الله تعالى لما قال (ألست بربكم قالوا بلى) فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق . وهذا القول مروى عن أبى بن كعب وجماعة من المفسرين . إلا أن للمتكلمين فى هذه القصة أبحاثا كثيرة ، ولا حاجة بنا فى نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التى ذكرناها الى هذا الوجه . فهذا جملة الكلام فى تقرير هذا القول

﴿أما القول الثانى﴾ وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فى الدين الباطل ، فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس ، واحتجوا بالآية والخبر . أما الآية فقوله (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) وهو لا يليق إلا بذلك ، وأما الخبر فما روى عن النبى عليه السلام «أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فبغتهم إلا بقايا من أهل الكتاب»

وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق الا بضده ، وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت البعثة ، فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة فى ذلك الوقت أولى ، وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل . ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ، ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا : أليس فيهم من كان مسلما ، نحو هابيل وشيث وادريس ، وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ، ولا يعتد بالقليل فى الكثير ، كما لا يعتد بالشعير القليل فى البر الكثير ، وقد يقال : دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ، ودار الحرب وان كان فيها مسلمون .

﴿القول الثالث﴾ وهو اختيار أبى مسلم والقاضى : أن الناس كانوا أمة واحدة فى التمسك بالشرائع العقلية ، وهى الاعتراف بوجود الصانع وصفاته . والاشتغال بخدمته وشكر نعمته ، والاجتناب عن القبائح العقلية ، كالظلم ، والكذب ، والجهل ، والعبث وأمثالها . واحتج القاضى على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق ، وحرف الفاء يفيد التراخى ، فقوله (فبعث الله النبيين) يفيد أن بعثة جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة ، فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع ، لا بد وأن تكون وحدة فى شريعة غير مستفادة من الانبياء ، فوجب أن تكون فى شريعة مستفادة من العقل ، وذلك ما بيناه ، وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم ، وطاعة الخالق ، والاحسان الى الخلق ، والعدل ، مشترك فيه بين الكل ، والعلم بقبح الكذب والظلم ، والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل ، فالأظهر أن الناس كانوا فى أول الأمر على ذلك ، ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ، ثم سأل نفسه ، فقال : أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبيا ، فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل ، وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ، ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى أولاده ، ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا ، فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية

واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه ، والكلام فيه مشهور فى الأصول

﴿القول الرابع﴾ أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة ، وليس فيها أنهم كانوا على الايمان أو على الكفر ، فهو موقوف على الدليل

﴿القول الخامس﴾ أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام ،

وذلك لأنا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت فى اليهود، فقوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة، على دين واحد، ومذهب واحد، ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد. فبعث الله النبيين، وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب، كما بعث الزبور إلى داود، والتوراة الى موسى، والانجيل إلى عيسى، والفرقان إلى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم فى تلك الأشياء التى اختلفوا فيها، وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها، وليس فيها إشكال الا أن تخصيص لفظ الناس فى قوله (كان الناس) بقوم معينين خلاف الظاهر الا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية

أما قوله تعالى ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ فاعلم أنا ذكرنا أنه لابد ههنا من الاضمار، والتقدير (كان الناس أمة واحدة) فاختلفوا (فبعث الله النبيين) واعلم أن الله تعالى. وصف النبيين بصفات ثلاث

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم مبشرين

﴿والثانية﴾ كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين) وإنما قدم البشارة على الانذار، لأن البشارة تجرى مجرى حفظ الصحة. والانذار يجرى مجرى إزالة المرض. ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثانى فلا جرم وجب تقديمه فى الذكر

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل: انزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهى إلى المكلفين، ووصول الأمر والنهى اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب؟ أجاب القاضى عنه فقال: لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع يمكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر فى دلالة المعجز على الصدق وفى الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب فى الذكر ثم قال القاضى: ظاهر هذه الآية يدل على أنه لانبى إلا معه كتاب منزل فيه بيان الحق، طال ذلك الكتاب أم قصر، ودون ذلك الكتاب أو لم يدون، وكان ذلك الكتاب معجزا أو لم يكن كذلك، لأن كون الكتاب منزلا معهم لايقتضى شيئا من ذلك

أما قوله تعالى ﴿ليحكم بين الناس﴾ فاعلم أن قوله «ليحكم» فعل فلا بد من استناده إلى شيء تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة ، فأقربها الى هذا اللفظ: الكتاب ، ثم النبيون ، ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا ، فيكون المعنى : ليحكم الله ، أو النبي المنزل عليه ، أو الكتاب . ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح . أما الكتاب فلانه أقرب المذكورات ، وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم فى الحقيقة لا الكتاب . وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد أن يقال : حمله على الكتاب أولى ، أقصى ما فى الباب أن يقال : الحاكم هو الله . فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز ، الا أنا نقول : هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين : الأول : أنه مجازمشهور يقال : حكم الكتاب بكذا ، وقضى كتاب الله بكذا ، ورضينا بكتاب الله ، واذا جاز أن يكون هدى وشفاء ، جاز أن يكون حاكما قال تعالى (ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين) والثانى : أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله

أما قوله تعالى ﴿فيما اختلفوا فيه﴾ فاعلم أن الهاء فى قوله (فيما اختلفوا فيه) يجب أن يكون راجعا ، اما إلى الكتاب ، واما الى الحق ، لأن ذكرهما جميعا قد تقدم ، لكن رجوعه الى الحق أولى ، لأن الآية دلت على أنه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم ، والمختلف فيه محكوم عليه ، والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه

أما قوله تعالى ﴿وما اختلف فيه الا الذين أوتوه﴾ فالهاء الاولى راجعة إلى الحق . والثانية إلى الكتاب ، والتقدير ، وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب ، ثم قال أكثرالمفسرين : المراد بهؤلاء : اليهود . والنصارى ، والله تعالى كثيرا ما يذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ ، كقوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) ثم المراد باختلافهم ، يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا ، كقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب) ويحتمل أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم . فقوله (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه) أى وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من انزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفعوا المنازعة فى الدين واعلم أن هذا يدل على أن الاختلاف فى الحق لم يوجد إلا بعد بعثة الأنبياء وانزال الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف فى الحق حاصلا ، بل كان الاتفاق فى الحق حاصلا وهو يدل على أن قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) معناه أمة واحدة فى دين الحق

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما جاءتهم البينات﴾ فهو يقتضى أن يكون إيتاء الله تعالى اياهم الكتاب

كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لامحالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لايمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التى لا يمكن القول بالنبوة إلا بعد ثبوتها . وذلك لأن المتكلمين يقولون كل ما لايصح اثبات النبوة إلا بعد ثبوته ، فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية ، وإلا وقع الدور ، بل لابد من اثباتها بالدلائل العقلية ، فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم

أما قوله تعالى ﴿بغياً بينهم﴾ فالمعنى أن الدلائل إما سمعية وإما عقلية،أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب ، وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة ، فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة)

أما قوله تعالى ﴿فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه﴾ فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب ، وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه الأمة ، بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم إلى الحق فى الأشياء التى اختلف فيها أهل الكتاب . يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ، ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة . بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ، وأوتيناه من بعدهم فهدانا لله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، فهذا اليوم الذى هدانا له ، والناس لنا فيه تبع ، وغدا لليهود ، وبعد غد للنصارى» وقال ابن زيد : اختلفوا فى القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس ، والنصارى إلى المشرق ، فهدانا الله للكعبة واختلفوا فى الصيام . فهدانا الله لشهر رمضان . واختلفوا فى ابراهيم ، فقالت اليهود : كان يهوديا وقالت النصارى : كان نصرانيا،فقلنا : انه كان حنيفا مسلما ، واختلفوا فى عيسى ، فاليهود فرطوا ، والنصارى أفرطوا ، وقلنا القول العدل ، وبقى فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الايمان مخلوق لله تعالى ، قال : لأن الهداية هى العلم والمعرفة ، وقوله (فهدى الله) نص فى أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى ، فدل ذلك على أن الايمان مخلوق لله تعالى

واعلم أن هذا الوجه ضعيف لأنا بينا أن الهداية غير ، والاهتداء غير ، والذى يدل ههنا على أن الهداية لايمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان : الأول : أن الهداية إلى الايمان غير

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ

الايمان كما أن التوفيق للايمان غير الايمان . والثانى : أنه تعالى قال فى آخر الآية (باذنه) ولا يمكن صرف هذا الاذن إلى قوله (فهدى الله) إذ لاجائز أن يأذن لنفسه ، فلا بد ههنا من اضمار ليصرف هذا الاذن اليه ، والتقدير : فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه ، واذاكان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لايفعلها فى حق الكافر ، والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه : أحدها : أنهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة ، كقوله (هدى للمتقين) ثم قال (هدى للناس) وثانيها : أن المراد به : الهداية إلى الثواب وطريق الجنة . وثالثها : هداهم إلى الحق بالالطاف

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لما اختلفوا فيه) أى إلى مااختلفوا فيه كقوله تعالى (يعودون لما قالوا) أى إلى ماقالوا ، ويقال : هديته الطريق ، وللطريق ، وإلى الطريق

فان قيل : لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، ولم يقل : هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف ؟

والجواب : من وجهين : الأول : أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ، ثم فسره بمن هداه . الثانى : قال الفراء : هذا من المقلوب ، أى فهداهم لما اختلفوا فيه

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (باذنه) فيه وجوه : أحدها : قال الزجاج بعلمه . الثانى : هداهم بأمره أى حصلت الهداية بسبب الأمر ، كما يقال : قطعت بالسكين ، وذلك لأن الحق لم يكن متميزا عن الباطل ، وبالأمر حصل التميز ، فجعلت الهداية بسبب اذنه . الثالث : قال بعضهم : لابد فيه من اضمار ، والتقدير: هداهم فاهتدوا باذنه

أما قوله ﴿والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم﴾فاستدلال الأصحاب به معلوم ، والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه : أحدها : المراد بالهداية البيان ، فالله تعالى خص المكلفين بذلك . والثانى : المراد بالهداية الطريق إلى الجنة . الثالث : المراد به اللطف . فيكون خاصاً لمن يعلم أنه يصلح له ، وهو قول أبى بكر الرازى

قوله تعالى ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء

الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ «٢١٤»

والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب﴾ في النظم وجهان: الأول: أنه تعالى قال فى الآية السالفة (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) والمراد أنه يهدى من يشاء الى الحق، وطلب الجنة، فبين فى هذه الآية، أن ذلك الطلب لايتم ولا يكمل إلا باحتمال الشدائد فى التكليف، فقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) الآية. الثانى: أنه فى الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه، بين فى هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد فى إقامة الحق وصبروا على البلوى، فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة فى الدين إلا بتحمل هذه المحن. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ استقصينا الكلام فى لفظ «أم» فى تفسير قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) والذى نزيده ههنا أن نقول «أم» استفهام متوسط، كما أن «هل» استفهام سابق، فيجوز أن يقول: هل عندك رجل، أعندك رجل؟ ابتداء، ولايجوز أن يقال: أم عندك رجل: فأما إذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون، أما إذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك: أنت رجل لاتنصف، أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان؟ وأما الذى لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله (الم تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه) وهذا القسم يكون فى تقدير القسم الأول. والتقدير: أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه؟ فكذا تقدير هذه الآية: فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه، فصبروا على استهزاء قومهم بهم، أفتسلكون سبيلهم، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم؟ هذا ما لخصه القفال رحمه الله. والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) أى ولم يأتكم مثل الذين خلوا، وذكر الكوفيون من أهل النحو أن «لما» انما هى «لم» و «ما» زائدة. وقال سيبويه: «ما» ليست زائدة لأن «لما» تقع فى مواضع لاتقع فيها «لم» يقول الرجل لصاحبه: أقدم فلان؟ فيقول «لما» ولا يقول «لم» مفردة، قال المبرد: إذا قال القائل: لم يأتنى زيد، فهو نفى لقولك

أتاك زيد . وإذا قال : لما يأتنى . فمعناه أنه لم يأتنى بعد ، وأنا أتوقعه قال النابغة :

أزف الترحل غير أن ركابنا   لما تزل برحالنا وكأن قد

فعلى هذا قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر

﴿المسأله الثالثة﴾ قال ابن عباس : لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ، اشتد الضرر عليهم ، لأنهم خرجوا بلا مال ، وتركوا ديارهم وأموالهم فى أيدى المشركين ، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم (أم حسبتم) وقال قتادة والسدى : نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ماأصابهم من الجهد والحزن ، وكان كما قال سبحانه وتعالى (وبلغت القلوب الحناجر) وقيل نزلت فى حرب أحد لما قال عبد الله بن أبى لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم : إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبياً لما سلط الله عليكم الأسر والقتل ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

واعلم أن تقدير الآية : أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بى وتصديق رسولى ، دون أن تعبدوا الله بكل ماتعبدكم به ، وابتلاكم بالصبر عليه ، وأن ينالكم من أذى الكفار . ومن احتمال الفقر والفاقة ، ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة ، ومقاساة الاهوال فى مجاهدة العدو . كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين ، وهو المراد من قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) والمثل هو المثل وهو الشبه ، وهما لغتان : مثل ومثل . كشبه وشبه ، إلا أن المثل مستعار لحالة غريبة ، أو قصة عجيبة ، لها شأن ، ومنه قوله تعالى (ولله المثل الأعلى) أى الصفة التى لها شأن عظيم

واعلم أن فى الكلام حذفا تقديره : مثل محنة الذين من قبلكم ، وقوله (مستهم) بيان للمثل . وهو استئناف كأن قائلا قال : فكيف كان ذلك المثل ؟ فقال : مستهم البأساء والضراء وزلزلوا . أما (البأساء) فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهوالفقر والمسكنة ، ومنه يقال : فلان فى بؤس وشدة ، وأما (الضراء) فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والاوجاع وضروب الخوف ، وعندى أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه . والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والألم عليه .

وأما قوله ﴿وزلزلوا﴾ أى حركوا بأنواع البلايا والرزايا ، قال الزجاج : أصل الزلزلة فى اللغة من أزال الشيء عن مكانه ، فاذا قلت : زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه . وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل ، نحو صر . وصرصر ، وصل .

وصلصل، وكف، وكفكف، وأقل الشيء، أى رفعه من موضعه، فاذا كرر قيل: قلقل. وفسر بعضهم (زلزلوا) ههنا بخوفوا، وحقيقته غير ماذكرنا، وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه، ولذلك لايقال ذلك إلا فى الخوف المقيم المقعد. لأنه يذهب السكون، فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجازاً، والمراد: خوفوا. ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف. ثم أنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئاً آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة. فقال (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله) وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس. عند نزول البلاء، فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا، كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة، فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة. قيل لهم (ألا ان نصر الله قريب) اجابة لهم إلى طلبهم، فتقدير الآية هكذا: كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم، وأنتم يامعشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة فى طلب الحق. فان نصر الله قريب، لأنه آت، وكل ما هو آت قريب، وهذه الآية مثل قوله (الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله) وقال (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود. ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى. فعزاهم الله فى ذلك وبين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك، والمصيبة إذا عمت طابت. وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام وإلقائه فى النار، ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه الله به. ومن أمر سائر الأنبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين

روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت، قال: شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلق من المشركين. فقال «ان من كان قبلكم من الأمم كانوا يعذبون بأنواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم، حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين، ويمشط الرجل بأمشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون»

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ نافع (حتى يقول) برفع اللام، والباقون بالنصب، ووجهه أن «حتى» إذا نصبت المضارع تكون على ضربين: أحدهما: أن تكون بمعنى «الى» وفى هذا الضرب يكون

الفعل الذى حصل قبل «حتى» والذى حصل بعدها قد وجدا ومضيا، تقول: سرت حتى أدخلها. أى إلى أن أدخلها، فالسير والدخول قد وجدا ومضيا. وعليه النصب فى هذه الآية، لأن التقدير: وزلزلوا إلى أن يقول الرسول، والزلزلة والقول قد وجدا. والثانى: أن تكون بمعنى «كى» كقوله: أطعت الله حتى أدخل الجنة. أى كى أدخل الجنة، والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد، ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه، وأما الرفع فاعلم أن الفعل الواقع بعد «حتى» لا بد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التى وجدت. كما حكيت الحال فى قوله (هذا من شيعته وهذا من عدوه) وفى قوله (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) لأن هذا لا يصح إلا على سبيل أن فى ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام؛ ويقال: شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه، والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول: يجيء البعير يجر بطنه، ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب، كقولك: سرت حتى أدخل البلد. فيحتمل أن السير والدخول قد وجدا وحصلا. ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد. فهذا هو الكلام فى تقرير وجه النصب ووجه الرفع، واعلم أن الأكثرين اختاروا النصب لأن قراءة الرفع لا تصح إلا إذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها، وقراءة النصب لا تحتاج إلى هذا الفرض، فلا جرم كانت قراءة النصب أولى

﴿المسألة الخامسة﴾ فى الآية اشكال. وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده أن يقول على سبيل الاستبعاد (متى نصر الله)

والجواب عنه من وجوه: أحدها: أن كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الأعداء، قال تعالى (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) وقال تعالى (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) وقال تعالى (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى) وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته. وكان قد سمع من الله تعالى أنه ينصره إلا أنه ما عين له الوقت فى ذلك، قال عند ضيق قلبه (متى نصر الله) حتى انه إن علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه، والذى يدل على صحة ذلك أنه قال فى الجواب (ألا إن نصر الله قريب) فلما كان الجواب بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعاً عن القرب. ولو كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا؟ لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال، وهذا هو الجواب المعتمد

والجواب الثانى: أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا أنهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين: أحدهما (متى نصر الله) والثانى: (ألا إن نصر الله قريب) فوجب إسناد كل واحد من هذين الكلامين

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢١٥»

إلى واحد من ذينك المذكورين : فالذين آمنوا قالوا (متى نصر الله) والرسول قال (ألا إن نصر الله قريب) قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر . أما القرآن فقوله (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) والمعنى : لتسكنوا فى الليل ولتبتغوا من فضله فى النهار . وأما من الشعر فقول امرىء القيس :

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالى

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالى لليابس. فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جداً

﴿المسألة السادسة﴾ (ألا إن نصر الله قريب) يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم ، إذ قالوا (متى نصر الله) فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله (متى نصر الله) ثم قال الله عند ذلك (ألا إن نصر الله قريب) ويحتمل أن يكون ذلك قولا لقوم منهم ، كأنهم لما قالوا (متى نصر الله) رجعوا إلى أنفسهم فعلموا أن الله لا يعلى عدوهم عليهم ، فقالوا (ألا إن نصر الله قريب) فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك .

فان قيل : قوله (ألا إن نصر الله قريب) يوجب فى حق كل من لحقه شدة أن يعلم أنه سيظفر بزوالها ، وذلك غير ثابت .

قلنا : لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الأنبياء عليهم السلام ، ويمكن أن يكون ذلك عاما فى حق الكل ، إذ كل من كان فى بلاء فانه لابد له من أحد أمرين . إما أن يتخلص عنه ، وإما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه ، وذلك من أعظم النصر ، وانما جعله قريبا لأن الموت قريب

قوله تعالى ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ فى بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل ، وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل ، وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال فى ذلك ، شرع بعد ذلك فى بيان الأحكام ، وهو من هذه الآية إلى قوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم)

لأن من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة ، وبيان الأحكام مختلطا بعضها بالبعض ، ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ، ومؤكداً له

﴿فالحكم الأول﴾ هو هذه الآية ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال عطاء : عن ابن عباس نزلت هذه الآية فى رجل أتى النبى عليه الصلاة والسلام فقال : ان لى دينارا . فقال : أنفقه على نفسك . قال : ان لى دينارين . قال : أنفقهما على أهلك . قال : ان لى ثلاثة . قال : أنفقها على خادمك . قال ان لى أربعة . قال : أنفقها على والديك . قال : ان لى خمسة . قال : أنفقها على قرابتك . قال : ان لى ستة . قال : أنفقها فى سبيل الله ، وهو أحسنها : وروى الكلبى عن ابن عباس أن الآية نزلت فى عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا هرما ، وهو الذى قتل يوم أحد وعنده مال عظيم ، فقال : ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ للنحويين فى «ماذا» قولان : أحدهما : أن يجعل «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد ، ويكون الموضع نصبا بينفقون ، والدليل عليه أن العرب يقولون : عماذا تسأل ؟ باثبات الالف فى «ما» فلولا أن «ما» مع «ذا» بمنزلة اسم واحد ، لقالوا : عماذا تسأل ؟ بحذف الألف ، كما حذفوها من قوله تعالى (عم يتساءلون) وقوله (فيم أنت من ذكراها) فلما لم يحذفوا الألف من آخر «ما» علمت أنه مع «ذا» بمنزلة اسم واحد ، ولم يحذفوا الألف منه لما لم يكن آخر الاسم ، والحذف يلحقها اذا كان آخرا ، إلا أن يكون فى شعر كقوله .

علاما قام يشتمنى لئيم كخنزير تمرغ فى رماد

﴿والقول الثانى﴾ أن يجعل «ذا» بمعنى الذى ويكون «ما» رفعاً بالابتداء ، وخبرها «ذا» والعرب قد يستعملون «ذا» بمعنى الذى ، فيقولون : من ذا يقول ذاك ؟ أى من ذا الذى يقول ذاك . فعلى هذا يكون تقدير الآية : يسألونك ما الذى ينفقون

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية سؤال ، وهو أن القوم سألوا عما ينفقون ، لا عمن تصرف النفقة اليهم ، فكيف أجابهم بهذا ؟

والجواب عنه من وجوه : أحدها : أنه حصل فى الآية مايكون جوابا عن السؤال ، وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود . وذلك لأن قوله (ماأنفقتم من خير) جواب عن السؤال ، ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفا إلى جهة الاستحقاق ، فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان . وثانيها : قال القفال : انه وإن كان السؤال وارداً

بلفظ «ما» إلا أن المقصود : السؤال عن الكيفية لأنهم كانوا عالمين أن الذى أمروا به إنفاق مال يخرج قربة إلى الله تعالى ، وإذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم إلى أن ذلك المال أى شىء هو ؟ وإذا خرج هذا عن أن يكون مراداً تعين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفه أى شىء هو ؟ وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ، ونظيره قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى إن البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول) وانما كان هذا الجواب موافقاً لذلك السؤال ، لأنه كان من المعلوم أن البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها كذا . فقوله (ماهى) لايمكن حمله على طلب الماهية ، فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تتميز تلك البقرة عن غيرها ، فبهذا الطريق قلنا : ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال ، فكذاههنا لما علمنا أنهم كانوا عالمين بأن الذى أمروا بانفاقه ماهو . وجب أن يقطع بأن مرادهم من قولهم (ماذا ينفقون) ليس هو طلب الماهية ، بل طلب المصرف ، فلهذا حسن الجواب . وثالثها : يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال ، فكأنهم قيل لهم : هذا السؤال فاسد أنفق أى شىء كان ، ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا ، وبشرط أن يكون مصروفا الى المصرف ، وهذا مثل ماإذا كان الانسان صحيح المزاج لايضره أكل أى طعام كان ، فقال للطبيب : ماذا آكل ؟ فيقول الطبيب : كل فى اليوم مرتين . كان المعنى : كل ماشئت لكن بهذا الشرط ، كذا ههنا المعنى : أنفق أى شىء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق ، فقدم الوالدين ، وذلك لأنهما كالمخرج له من العدم الى الوجود فى عالم الأسباب ، ثم رباه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف ، فكان إنعامهما على الابن أعظم من إنعام غيرهما عليه ، ولذلك قال تعالى (وقضى ربك أن لاتعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شىء أوجب من رعاية حق الوالدين ، لأن الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من العدم إلى الوجود فى الحقيقة ، والوالدان هما اللذان أخرجاه إلى عالم الوجود فى عالم الأسباب الظاهرة ، فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق ، ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين ، والسبب فيه أن الانسان لايمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء ، بل لابد وأن يرجح البعض على البعض ، والترجيح لابد له من مرجح ، والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه : أحدها : أن القرابة مظنة المخالطة . والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر ، فاذا كان أحدهما غنياً والآخر فقيراً كان اطلاع الفقير على الغنى أتم ، واطلاع الغنى على الفقير أتم ، وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق . وثانيها : أنه لو لم يراع جانب الفقير ، احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعاً للضرر عن النفس . وثالثها :

أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير ، فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ، ثم ان الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى ، وذلك لأنهم لصغرهم لايقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم . فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب ، وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده ، قد يقع فى الاحتياج والفقر ، فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبه الله تعالى فى كيفية الانفاق ، ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال (وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) أى وكل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلباً لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم، والعليم مبالغة فى كونه عالما يعنى لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال (إنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)

﴿المسألة الخامسة﴾ المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل (وانه لحب الخير لشديد) وقال (إن ترك خيرا الوصية) فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شىء من المال قل أو كثر ، وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله (وما تفعلوا من خير) يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة ، وهذا أولى

﴿المسألة السادسة﴾ قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المواريث . وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لايتطرق النسخ اليها : أحدها : قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك ، والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك ، واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال أنها منسوخة بآية المواريث ، لاوجه له لأن هذه النفقة تلزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت ، وأيضا فما يصل بعد الموت لايوصف بأنه نفقة . وثانيها : أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى فى باب النفقة ، فالأولى له أن ينفقه فى هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع . وثالثها : أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية ، وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة . ورابعها : يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم ، وفيما يصرفه لليتامى والمساكين مايخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ

كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وعسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ «٢١٦»

الحكم الثانى

قوله تعالى ﴿ كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه عليه الصلاة والسلام ،كان غير مأذون فى القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر أذن له فى قتال من يقاتله من المشركين ، ثم أذن له فى قتال المشركين عامة . ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء فى هذه الآية فقال قوم:انها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر ، وعطاء : أن هذه الآية تقتضى وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله (كتب) يقتضى الوجوب وقوله (عليكم) يقتضيه أيضا . والخطاب بالكاف فى قوله (عليكم) لايمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما فى قوله(كتب عليكم القصاص . كتب عليكم الصيام)

فان قيل : ظاهر الآية هل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية

قلنا:بل يقتضى أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله(عليكم) أى على كل واحد من آحادكم كما فى قوله (كتب عليكم القصاص . كتب عليكم الصيام) حجة عطاء أن قوله (كتب) يقتضى الايجاب ، ويكفى فى العمل به مرة واحدة وقوله (عليكم) يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين فى ذلك الوقت إلا أنا قلنا:ان قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك . بدلالة منفصلة وهى الاجماع . وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلى . قالوا : ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى (وكلا وعد الله الحسنى) ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى ، اللهم إلا أن يقال:الفرض كان ثابتا ثم نسخ ، الا أن التزام القوم بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) والقول بالنسخ غير جائز على مابيناه ، والاجماع اليوم منعقد على أنه

من فروض الكفايات . الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين ، فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وهو كره لكم) فيه اشكال وهو أن الظاهر من قوله (كتب عليكم) أن هذا الخطاب مع المؤمنين ، والعقل يدل عليه أيضاً لأن الكافر لايؤمر بقتال الكافر ، وإذا كان كذلك فكيف قال (وهو كره لكم) فان هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز ، لأن المؤمن لايكون ساخطا لأوامر الله تعالى وتكاليفه ، بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفى تركه فساده

والجواب من وجهين : الأول أن المراد من الكره ، كونه شاقا على النفس ، والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه ، لكن لايخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس ، لأن التكليف عبارة عن إلزام مافى فعله كلفة ومشقة ، ومن المعلوم أن أعظم مايميل اليه الطبع الحياة . فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال . الثانى : أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ، ولكثرة الأعداء فبين الله تعالى أن الذى تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد أن فرض عليكم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الكره» بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء

فانما هى إقبال وإدبار

كأنه فى نفسه كراهة لفرط كراهتهم له . والثانى : أن يكون فعلا بمعنى مفعول ، كالخبر بمعنى المخبور أى وهو مكروه لكم . وقرأ السلمى بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ، ويجوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز . كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ، ومشقته عليهم ، ومنه قوله تعالى (حملته أمه كرها ووضعته كرها) والله أعلم وقال بعضهم «الكره» بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه . وإذا كان بالاكراه فبالفتح

أما قوله ﴿وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «عسى» فعل درج مضارعه وبقى ماضيه فيقال منه : عسيتما وعسيتم قال تعالى (فهل عسيتم) ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول : عسى زيد كما تقول : قام زيد ومعناه : قرب . قال تعالى (قل عسى أن يكون ردف لكم) أى قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد

أى قرب قيام زيد

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقا عليكم فى الحال ، وهو سبب للمنافع الجليلة فى المستقبل وبالضد ، ولأجله حسن شرب الدواء المرفى الحال لتوقع حصول الصحة فى المستقبل ، وحسن تحمل الأخطار فى الأسفار لتوقع حصول الربح فى المستقبل ، وحسن تحمل المشاق فى طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة فى الدنيا وفى العقبى . وههنا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وان كان يفيد فى الحال صون النفس عن خطر القتل ، وصون المال عن الانفاق . ولكن فيه أنواع من المضار منها : أن العدو إذا علم ميلكم إلى الدعة والسكون قصد بلادكم ، وحاول قتالكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم ، وإما أن تحتاجوا إلى قتالهم من غير إعداد آلة وسلاح ، وهذا يكون كترك مداواة المرض فى أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ، ثم فى آخر الأمر يصير المرء مضطراً إلى تحمل أضعاف تلك النفرة والمشقة ، والحاصل أن القتال سبب لحصول الأمن . وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ، ومنها وجدان الغنيمة ، ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء . أما ما يتعلق بالدين فكثيرة . منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم إذا فعل الجهاد تقربا وعبادة ، وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ، ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغنمكم فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين . ومنها أن عدوكم إذا رأى جدكم فى دينكم وبذلكم أنفسكم وأموالكم فى طلبه مال بسبب ذلك إلى دينكم ، فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم عند الله ، ومنها أن من أقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان الله ، وما لم يصر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته ، وأنه لا يضيع أجر المحسنين ، وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل . ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا ، وذلك من أعظم سعادات الانسان . فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير وبالضد ، ومعلوم أن الأمرين متى تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح ، وهذا هو المراد من قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ «الشر» السوء . وأصله من شررت الشيء إذا بسطته ، يقال : شررت اللحم والثوب إذا بسطته ليجف ، ومنه قوله .

وحتى أشرت بالأكف المصاحف .

«والشرر» اللهب لانبساطه فعلى هذا «الشر» انبساط الأشياء الضارة

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «٢١٧»

﴿المسألة الرابعة﴾ «عسى» توهم الشك مثل «لعل» وهى من الله تعالى يقين ، ومنهم من قال انها كلمة مطمعة ، فهى لا تدل على حصول الشك للقائل إلا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل . أما ان قلنا بأنها بمعنى «لعل» فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) قال الخليل «عسى» من الله واجب فى القرآن ، قال (فعسى الله أن يأتى بالفتح) وقد وجد (وعسى الله أن يأتينى بهم جميعاً) وقد حصل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ فالمقصود منه الترغيب العظيم فى الجهاد وذلك لأن الانسان إذا اعتقد قصور علم نفسه ، وكمال علم الله تعالى ، ثم علم أنه سبحانه لا يأمر العبد إلا بما فيه خيرته ومصلحته ، علم قطعاً أن الذى أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله ، سواء كان مكروها للطبع أو لم يكن ، فكأنه تعالى قال : يا أيها العبد اعلم أن علمى أكمل من علمك ، فكن مشتغلا بطاعتى ولا تلتفت إلى مقتضى طبعك . فهذه الآية فى هذا المقام تجرى مجرى قوله تعالى فى جواب الملائكة (انى أعلم ما لا تعلمون)

قوله تعالى ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين، والقائلون بأنه من المسلمين فريقان: الأول: الذين قالوا: انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة فى المنع من القتال. لم يبعد عندهم أن يكون الأمر بالقتال مقيداً بأن يكون فى غير هذا الزمان، وفى غير هذا المكان، فدعاهم ذلك إلى أن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أيحل لنا قتالهم فى هذا الشهر وفى هذا الموضع؟ فنزلت الآية. فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين.

﴿الفريق الثانى﴾ وهم أكثر المفسرين: رووا عن ابن عباس أنه قال: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الأسدى وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين، وبعد سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة فى ثمانية رهط. وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه، وأمره أن يفتحه بعد منزلتين. ويقرأه على أصحابه، ويعمل بما فيه. فاذا فيه: أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل، فترصد بها عير قريش لعلك أن تأتينا منه بخير، فقال عبد الله: سمعاً وطاعة لأمره. فقال لأصحابه: من أحب منكم الشهادة فلينطلق معى فانى ماض لأمره، ومن أحب التخلف فليتخلف، فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف، فمر عليهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه. فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم، وأوهموا بذلك أنهم قوم عمار، ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلى. وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمى فقتله، وأسروا اثنين، وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فضجت قريش وقالوا: قد استحل محمد الشهر الحرام، شهر يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء، والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك. فقال عليه الصلاة والسلام: انى ما أمرتكم بالقتال فى الشهر الحرام، وقال عبد الله بن جحش يارسول الله إنا قتلنا ابن الحضرمى، ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب، فلاندرى أفى رجب أصبناه أم فى جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى، فنزلت هذه الآية، فأخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة، وعلى هذا التقدير فالأظهر أن هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه: أحدها: أن أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين. وثانيها: أن ماقبل هذه الآية ومابعدها خطاب مع المسلمين. أماماقبل هذه الآية فقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) وهو خطاب مع المسلمين، وقوله (يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى) وثالثها: روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: مارأيت قوماكانوا خيراً من أصحاب رسول الله صلى الله

عليه وسلم ، ماسألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ، كلهن فى القرآن . منها (يسألونك عن الشهر الحرام)

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا السؤال كان من الكفار قالوا : سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال فى الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به ، واستحلوا قتاله فيه فأنزل الله تعالى هذه الآية (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) أى يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ، ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم) فبين تعالى أن غرضهم من هذا السؤال أن يقاتلوا المسلمين ، ثم أنزل الله تعالى بعده قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فصرح فى هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (قتال فيه) خفض على البدل من الشهر الحرام ، وهذا يسمى بدل الاشتمال ، كقولك : أعجبنى زيد علمه ، ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله ، وسلب زيد ثوبه . قال تعالى (قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود) وقال بعضهم الخفض فى قتال على تكرير العامل ، والتقدير : يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه ، وهكذا هو فى قراءة ابن مسعود والربيع ، ونظيره قوله تعالى (للذين استضعفوا) لمن آمن منهم ، وقرأ عكرمة (قتل فيه)

أما قوله تعالى ﴿قل قتال فيه كبير﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ (قتال فيه) مبتدأ و (كبير) خبره ، وقوله (قتال) وإن كان نكرة ، إلا أنه تخصص بقوله (فيه) فحسن جعله مبتدأ ، والمراد من قوله (كبير) أى عظيم مستنكر ، كما يسمى الذنب العظيم كبيرة . قال تعالى (كبرت كلمة تخرج من أفواههم)

فان قيل : لم نكر القتال فى قوله تعالى (قتال فيه) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تجىء باللام حتى يكون المذكور الثانى هو الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثانى غير الأول كما فى قوله تعالى (إن مع العسر يسرا)

قلنا : نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين ، كان المراد بالثانى إذن غير الأول ، والقوم أرادوا بقولهم (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) ذلك القتال المعين ، الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش : فقال تعالى (قل قتال فيه كبير) وفيه تنبيه على أن القتال الذى يكون كبيراً ليس هو هذا القتال الذى سألتم عنه ، بل هو قتال آخر لأن هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام وإذلال الكفر ، فكيف يكون هذا من الكبائر ، إنما القتال الكبير هو الذى يكون

الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر ، فكان اختيار التنكير فى اللفظين لأجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم ، بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه ، وباطنه يكون موافقا للحق ، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ، ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة ، فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى إليه إلا أولو الألباب

﴿المسألة الثانية﴾ اتفق الجمهور على أن حكم هذه الآية حرمة القتال فى الشهر الحرام ، ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقى أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال : حلف لى عطاء بالله أنه لا يحل للناس الغزو فى الحرم ، ولا فى الأشهر الحرم ، إلا على سبيل الدفع ، روى جابر قال : لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو فى الشهر الحرام إلا أن يغزى ، وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار فى الشهر الحرام؟ قال نعم ، قال أبو عبيد : والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا فى الشهور كلها ، ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم كذلك أحسب قول أهل الحجاز ، والحجة فى إباحته قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال فى الشهر الحرام . والذى عندى أن قوله تعالى (قل قتال فيه كبير) هذا نكرة فى سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ، ولا يتناول كل الافراد ، فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا فى الشهر الحرام ، فلا حاجة إلى تقدير النسخ فيه

أما قوله تعالى ﴿وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ للنحويين فى هذه الآية وجوه : الأول : قول البصريين وهو الذى اختاره الزجاج ، أن قوله (وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه) كلها مرفوعة بالابتداء ، وخبرها قوله (أكبر عند الله) والمعنى : أن القتال الذى سألتم عنه ، وان كان كبيراً ، الا أن هذه الأشياء أكبر منه ، فاذا لم تمتنعوا عنها فى الشهر الحرام ، فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع أن له فيه عذراً ظاهراً ، فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً فى جمادى الآخرة ، ونظيره قوله تعالى لبنى إسرائيل (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ، لم تقولون مالا تفعلون) وهذا وجه ظاهر ، الا أنهم اختلفوا فى الجر فى قوله (والمسجد الحرام) وذكروا فيه وجهين : أحدهما : أنه عطف على الهاء فى به . والثانى : وهو قول الأكثرين : أنه

عطف على (سبيـل الله) قالوا : وهو متأكد بقوله تعالى (ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام)

واعترضوا على الوجـه الأول بأنه لا يجوز العطف على الضمير ، فانه لا يقال : مررت به وعمرو ، وعلى الثانى بأن على هذا الوجه يكون تقدير الآية : صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام، فقوله (عن المسجد الحرام) صلة للصد ، والصلة والموصول فى حكم الشيء الواحد ، فايقاع الأجنبى بينهما لا يكون جائزا

أجيب عن الأول : لم لا يجوز إضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير : وكفر به وبالمسجد الحرام ، والاضمار فى كلام الله ليس بغريب ، ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة (تساءلون به والأرحام) على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق ، فاذا قرأ به فى كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون مقبولا ، وأما الاكثرون الذين اختاروا القول الثانى قالوا : لاشك أنه يقتضى وقوع الأجنبى بين الصلة والموصول ، والأصل أنه لا يجوز إلا أنا تحملناه ههنا لوجهين : الأول : أن الصد عن سبيل الله والـكفر به كالشيء الواحد فى المعنى . فكأنه لا فصل . والثانى : أن موضع قوله (وكفر به) عقيب قوله (والمسجد الحرام) الا أنه قدم عليه لفرط العناية ، كقوله تعالى (ولم يكن له كفوًا أحد) كان من حق الكلام أن يقال : ولم يكن له أحد كفوًا إلا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا ههنا

﴿الوجه الثانى﴾ فى هذه الآية ، وهو اختيار الفراء وأبى مسلم الاصفهانى أن قوله تعـالى (والمسجد الحرام) عطف بالواو على الشهر الحرام ، والتقدير : يسألونك عن قتال فى الشهر الحرام والمسجد الحرام ، ثم بعد هذا طريقان : أحدهما : أن قوله (قتال فيه) مبتدأ ، وقوله (كبير وصد عن سبيل الله وكفر به) خبر بعد خبر ، والتقدير : ان قتلا فيه محكوم عليه بأنه كبير ، وبأنه صد عن سبيل الله ، وبأنه كفر بالله

﴿والطريق الثانى﴾ أن يكون قوله (قتال فيه كبير) جملة مبتدأ وخبر ، وأما قوله (وصد عن سبيل الله) فهو مرفوع بالابتداء . وكذا قوله (وكفر به) والخبر محذوف لدلالة ماتقدم عليه ، والتقدير : قل قتال فيه كبير . وصد عن سبيل الله كبير ، وكفر به كبير ، ونظيره قولك : زيد منطلق وعمرو . تقديره : وعمرو منطلق . طعن البصريون فى هذا الجواب فقالوا : أما قولـكم تقدير الآية : يسألونك عن قتال فى المسجد الحرام . فهوضعيف ، لأن السؤال كان واقعاً عن القتال فى الشهر الحرام ، لاعن القتال فى المسجد الحرام وطعنوا فى الوجه الأول بأنه يقتضى أن يكون

القتال فى الشهر الحرام كفراً بالله ، وهو خطأ بالاجماع . وطعنوا فى الوجه الثانى بأنه لما قال بعد ذلك (واخراج أهله منه أكبر) أى أكبر من كل ماتقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر ، وهو خطأ بالاجماع

وأقول : للفراء أن يجيب عن الأول بأنه من الذى أخبركم بأنه ماوقع السؤال عن القتال فى المسجد الحرام . بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا مستعظمين للقتال فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر فى القبح عند القوم ، فالظاهر أنهم جمعوهما فى السؤال . وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفراً

قلنا : يلزم أن يكون قتال فى الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به ، لأن النكرة فى الاثبات لاتفيد العموم ، وعندنا أن قتالا واحدا فى المسجد الحرام كفر . ولا يلزم أن كل قتال كذلك . وقولهم على الوجه الثانى يلزم أن يكون اخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر ، قلنا: المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة ، واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك أنه كفر وهومع كونه كفراً فهو ظلم ، لأنه إيذاء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ، ولاشك أن الشىء الذى يكون ظلما وكفراً . أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده ، فهذا جملة القول فى تقرير قول الفراء

﴿القول الثالث﴾ فى الآية قوله (قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفربه) وجهه ظاهر ، وهو أن قتالا فيه موصوف بهذه الصفات . وأما الخفض فى قوله (والمسجد الحرام) فهو واو القسم الا أن الجمهور ما أقاموا لهذا القول وزنا

﴿المسألة الثانية﴾ أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه : أحدها : أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام . وثانيها : صد للمسلمين من أن يهاجروا إلى الرسول عليه السلام . وثالثها : صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت . ولقائل أن يقول : الرواية دلت على أن هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش ، وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن ماكان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع . وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل . مستحقا للعبادة ، قادرا على البعث .وأما قوله(والمسجد الحرام) فان عطفناه على الضمير فى (به) كان المعنى : وكفر بالمسجد الحرام . ومعنى الكفر بالمسجد الحرام . هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به . فقد كفروا بما هو السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع ، ومن قال : انه معطوف على سبيل الله كان المعنى : وصد عن المسجد الحرام ، وذلك لأنهم

صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود

وأما قوله تعالى ﴿واخرج أهله منه﴾ فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد ، بل من مكة. وانما جعلهم أهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى (وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها) وقال تعالى (وما لهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون) فأخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ، ثم انه تعالى بعد أن ذكر هذه الأشياء حكم عليها بأنها أكبر ، أى كل واحد منها أكبر من قتال فى الشهر الحرام ، وهذا تفريع على قول الزجاج . وانما قلنا: ان كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام لوجهين : أحدهما : أن كل واحد من هذه الأشياء كفر ، والكفر أعظم من القتل . والثانى : أنا ندعى أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال فى الشهر الحرام وهو القتال الذى صدر عن عبد الله بن جحش ، وهو ماكان قاطعاً بوقوع ذلك القتال فى الشهر الحرام ، وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم فى الشهر الحرام . فيلزم أن يكون وقوع هذه الأشياء أكبر

أما قوله تعالى ﴿والفتنة أكبر من القتل﴾ فقد ذكروا فى الفتنة قولين : أحدهما : هى الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين ، وهو عندى ضعيف ، لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك ، فانه تعالى قال (وكفر به أكبر) فحمل الفتنة على الكفر يكون تكراراً ، بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء

﴿والقول الثانى﴾ أن الفتنة هى ماكانوا يفتنون المسلمين عن دينهم ، تارة بالقاء الشبهات فى قلوبهم . وتارة بالتعذيب ، كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر ، وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان . يقال : فتنت الذهب بالنار إذا أدخلته فيها لتزيل الغش عنه ، ومنه قوله تعالى (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) أى امتحان لكم لأنه إذا لزمه انفاق المال فى سبيل الله تفكر فى ولده ، فصار ذلك مانعاً له عن الانفاق ، وقال تعالى (الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون) أى لايمتحنون فى دينهم بأنواع البلاء ، وقال (وفتناك فتونا) وإنما هو الامتحان بالبلوى ، وقال (ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) والمراد به المحنة التى تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا) والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم . وقال (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم

أن يفتنكم الذين كفروا) وقال (ماأنتم عليه بفاتنين إلا من هو صال الجحيم) وقال (فيتبعون ماتشابه منه ابتغاءالفتنة) أىالمحنة فى الدين ، وقال (واحذرهمأن يفتنوكعن بعض ماأنزلالله اليك) وقال (ربنا لاتجعلنا فتنة للذين كفروا) وقال (ربنا لاتجعلنا فتنة للقوم الظالمين) والمعنى أن يفتنوا بها عندينهم،فيتزينفىأعينهم ماهم فيهمنالكفر والظلم ، وقال(فستبصر ويبصرون بأيكم المفتون) قيل : المفتون المجنون ، والجنون فتنة ، إذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة فى العقول ، فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هى الامتحان ، وإنما قلنا : ان الفتنة أكبر من القتل . لأن الفتنة عن الدين تفضى إلى القتل الكثير فى الدنيا ، وإلى استحقاق العذاب الدائم فى الآخرة ، فصح أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى وقع السؤال عنه ، وهو قتل ابن الحضرمى ، روى أنه لما نزلت هذهالآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية إلى مؤمنى مكة ، إذا عيركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام ، فعيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ، ومنع المؤمنين عن البيت الحرام ، قال (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا) والمعنى ظاهر ، ونظيره قوله تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ما زال يفعل كذا ، ولا يزال يفعل كذا ، قال الواحدى : هذا فعل لا مصدر له ، ولا يقال منه : فاعل ولا مفعول . ومثله فى الأفعال كثير ، نحو «عسى»ليسلهمصدر ولا مضارع ، وكذلك «ذر» و«ماقىء» و«هلم»و«هاك» و«هات»و«تعال» ومعنى(لايزالون) أى يدومون على ذلك الفعل ، لأن الزوال يفيد النفى ، فاذا أدخلت عليه «ما» كان ذلك نفيا للنفى ، فيكون دليلا على الثبوت الدائم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حتى يردوكم عن دينكم) أى إلىأنيردوكم وقيل المعنى :ليردوكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ان استطاعوا) استبعادلاستطاعتهم ، كقول الرجل لعدوه : انظفرت بى فلا تبق على ، وهو واثق بأنه لا يظفر به

ثم قال تعالى ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى قوله (ومن يرتدد) أظهرالتضعيف مع الجزملسكونالحرف الثانى ، وهو أكثر فى اللغة من الادغام ، وقوله (فيمت) هوجزم بالعطف على «يرتدد» وجوابه (فأولئك حبطت أعمالهم)

﴿المسألة الثانية﴾ لما بين تعالى أن غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ،

ذكر بعده وعيداً شديداً على الردة ، فقال (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة) واستوجب العذاب الدائم فى النار

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يقتضى أن الارتداد إنما يتفرع عليه الاحكام المذكورة إذا مات المرتد على الكفر ، أما إذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام ، وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولى وبحث فروعى ، أما البحث الأصولى فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة ، فالايمان لايكون إيمانا إلا إذا مات المؤمن عليه والكفر لايكون كفراً إلا إذا مات الكافر عليه ، قالوا : الأن من كان مؤمنا ثم ارتدو العياذ بالله ، فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا فى الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الأبدى ، ثم بعد كفره يستحق العقاب الأبدى فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال ، واما أن يقال : ان الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه : أحدها : أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارىء ، فليس كون الطارىء مزيلا للسابق أولى من كون السابق دافعاً للطارىء ، بل الثانى أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع . وثانيها : أن المنافاة إذا كانت حاصلة من الجانبين ،كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال ، وثالثها : أن ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارىء ، إما أن يكونا متساويين ، أو يكون أحدهما أزيد من الآخر ، فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد منهما بالآخر ، فحينئذ يبقى المكلف لامن أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع ، وإن ازداد أحدهما على الآخر ، فلنفرض أن السابق أزيد ، فعند طريان الطارىء لايزول إلا مايساويه ، فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية فى الماهية ، فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال . أو لنفرض أن السابق أقل فحينئذ إما أن يكون الطارىء الزائد ، يكون جملة أجزائه مؤثرة فى إزالة السابق . فحينئذ يجتمع على الأثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال ، وإما أن يكون المؤثر فى إزالة السابق بعض أجزاء الطارىء دون البعض ، وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للمثل من غير مرجح وهو محال . فثبت بما ذكرنا أنه إذا كان مؤمنا ثم كفر ، فذلك الايمان السابق ، وإن كنا نظنه إيمانا إلا أنه ماكان عند الله إيماناً . فظهر أن الموافاة شرط لكون الايمان إيماناً . والكفر كفراً . وهذا هو الذى دلت الآية عليه . فانها دلت على أن شرط كون الردة موجبة لتلك الأحكام أن يموت المرتد على تلك الردة .

أما البحث الفروعى : فهو أن المسلم إذا صلى ثم ارتد ثم أسلم فى الوقت قال الشافعى

رحمه الله : لاإعادة عليه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لزمه قضاء ماأدى ، وكذلك الحج ، حجة الشافعي رضى الله تعالى عنه قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) شرط فى حبوط العمل أن يموت وهو كافر ، وهذا الشخص لم يوجد فى حقه هذا الشرط ، فوجب أن لايصير عمله محبطاً ، فان قيل : هذا معارض بقوله (ولو أشركوا لحبط عنهم ماكانوا يعملون) وقوله (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) لايقال : حمل المطلق على المقيد واجب . لأنا نقول : ليس هذا من باب المطلق والمقيد ، فانهم أجمعوا على أن من علق حكما بشرطين ، وعلقه بشرط أن الحكم ينزل عند أيهما وجد ، كمن قال لعبده : أنت حر إذا جاء يوم الخميس ، أنت حر إذا جاء يوم الخميس والجمعة: لا يبطل واحد منهما ، بل إذا جاء يوم الخميس عتق ، ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن فى ملكه ، ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو فى ملكه عتق بالتعليق الأول

﴿والسؤال الثانى﴾ عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الأحكام المذكورة فى هذه الآية . ونحن نقول به فان من جملة هذه الأحكام : الخلود فى النار وذلك لايثبت إلا مع هذا الشرط . وانما الخلاف فى حبط الأعمال . وليس فى الآية دلالة على أن الموت على الردة شرط فيه

والجواب : أن هذا من باب المطلق والمقيد لامن باب التعليق بشرط واحد وبشرطين . لأن التعليق بشرط وبشرطين إنما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر ، وفى مسألتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثراً فى الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر فى الحبوط أصلا فى شىء من الأوقات ، فعلمنا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه أن الآية دلت على أن الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة . وانما توجب الخلود فى النار بشرط الموت على الردة . وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط

أما قوله تعالى ﴿فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفى الحديث «وان مما ينبت الربيع مايقتل حبطا أو يلم» فسمى بطلان الأعمال بهذا لأنه كفساد الشىء بسبب ورود المفسد عليه

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢١٨»

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من إحباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل : لأن العمل شيء كما وجد فنى وزال . وإعدام المعدوم محال . ثم اختلف المتكلمون فيه . فقال المثبتون للاحباط والتكفير : المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق ، اما بشرط الموازنة على ماهو مذهب أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي على ، وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد فى كتاب الله هو أن المرتد إذا أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لأن الآتى بالردة كان يمكنه أن يأتى بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الرديء الذى لايستفيد منه نفعا بل يستفيد منه أعظم المضار ، يقال : انه أحبط عمله ، أى أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط : هذا الذى ذكرناه فى تفسير الاحباط إما أن يكون حقيقة فى لفظ الاحباط ، واما أن لايكون . فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه . وإن كان مجازاً وجب المصير اليه ، لأنا ذكرنا الدلائل القاطعة فى مسألة أن الموافاة شرط فى صحة الايمان ، على أن القول بأن أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال

﴿المسألة الثالثة﴾ أما حبوط الأعمال فى الدنيا . فهو أنه يقتل عند الظفر به . ويقاتل الى أن يظفر به ، ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسنا ، وتبين زوجته منه ، ولا يستحق الميراث من المسلمين . ويجوز أن يكون المعنى فى قوله (حبطت أعمالهم فى الدنيا) أن ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله ، فلا يحصلون منه على شيء لاعزاز الله الاسلام بأنصاره ، فتكون الأعمال على هذا التأويل مايعملونه بعد الردة . وأما حبوط أعمالهم فى الآخرة ، فعند القائلين بالاحباط معناه أن هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذى استحقوه بأعمالهم السالفة . وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا فى الآخرة ، بل يستفيدون منها أعظم المضار ، ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

قوله عز وجل ﴿ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة

الله والله غفور رحيم﴾
فى الآية مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان: الأول: أن عبدالله بن جحش قال: يارسول الله هب أنه لاعقاب علينا فيما فعلنا، فهل نطمع منه أجراً وثوابا فنزلت هذه الآية. لأن عبدالله كان مؤمناً، وكان مهاجراً، وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً. والثانى: أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وبين أن تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) ولا يكاد يوجد وعيد إلا ويعقبه وعد.

﴿المسألة الثانية﴾ (هاجروا) أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم. وأصله من الهجر الذى هو ضد الوصل، ومنه قيل للكلام القبيح: هجر. لأنه مما ينبغى أن يهجر، والهاجرة وقت يهجر فيه العمل. والمهاجرة مفاعلة من الهجرة، وجاز أن يكون المراد منه أن الأحباب والأقارب هجروه بسبب هذا الدين، وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب، فكان ذلك مهاجرة، وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة، ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده إلى جهد آخر فى نصرة دين الله، كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة، ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد فى قتال العدو، وعند فعل العدو، ومثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى (أولئك يرجون رحمة الله) وفيه قولان: الأول: أن المراد منه الرجاء، وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها، وأراد تعالى فى هذا الموضع أنهم يطمعون فى ثواب الله، وذلك لأن عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بالفوز والثواب فى عمله، بل كان يتوقعه ويرجوه

فان قيل: لم جعل الوعد مطلقا بالرجاء، ولم يقطع به كما فى سائر الآيات؟

قلنا: الجواب من وجوه: أحدها: أن مذهبنا أن الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا، بل بحكم الوعد، فلذلك علقه بالرجاء. وثانيها: هب أنه واجب عقلا بحكم الوعد، ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك، وهذا الشرط مشكوك فيه لامتيقن، فلاجرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع. وثالثها: أن المذكور ههنا هو الايمان، والهجرة، والجهاد فى سبيل الله، ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الأعمال، وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها، كما وفقه لهذه الثلاثة، فلا جرم علقه على الرجاء. ورابعها: ليس المراد من الآية أن الله شكك العبد فى هذه المغفرة، بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد، مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى،

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا

يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته ، ولم يقضوا مايلزمهم فى نصرة دينه ، فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء ، كما قال (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون)

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من الرجاء : القطع واليقين فى أصل الثواب ، والظن إنما دخل فى كميته وفى وقته ، وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) ثم قال تعالى (والله غفور رحيم) أى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم إذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح ، وأنه غفور رحيم ، غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه مالم يعلموا ورحمهم

الحكم الثالث

قوله عز وجل ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾

اعلم أن قوله (يسألونك عن الخمر والميسر) ليس فيه بيان أنهم عن أى شىء سألوا ، فانه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته ، ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به ، ويحتمل أنهم سألوا عن حل شربه وحرمته ، إلا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعاً عن الحل والحرمة ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قالوا : نزلت فى الخمر أربع آيات ، نزل بمكة قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا) وكان المسلمون يشربونها وهى حلال لهم ، ثم ان عمر ومعاذاً ونفراً من الصحابة قالوا : يارسول الله أفتنا فى الخمر ، فانها مذهبة للعقل ، مسلبة للمال ، فنزل فيها قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) فشربها قوم وتركها آخرون ، ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناساً منهم ، فشربوا وسكروا ، فقام بعضهم يصلى فقرأ : قل يا أيها الكافرون أعبد ماتعبدون . فنزلت (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من شربها ، ثم اجتمع قوم من الأنصار وفيهم سعد بن أبى وقاص . فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار حتى أنشد سعد شعراً فيه

هجاء للانصار . فضربه أنصارى بلحى بعير فشجه شجة موضحة ، فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر : اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً فنزل (إنما الخمر والميسر) الى قوله(فهل أنتم منتهون) فقال عمر : انتهينا يارب . قال القفال رحمه الله : والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قدكانوا ألفوا شرب الخمر ، وكان انتفاعهم بذلك كثيرا ، فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم ، فلا جرم استعمل فى التحريم هذا التدريج ، وهذا الرفق ، ومن الناس من قال بأن الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ، ثم نزل قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة . لأن شارب الخمر لا يمكنه أن يصلى إلا مع السكر ، فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ، ثم نزلت آية المائدة فكانت فى غاية القوة فى التحريم . وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر . فنفتقر إلى بيان أن الخمر ماهو؟ ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر

﴿أما المقام الأول﴾ فى بيان أن الخمر ما هو ؟ قال الشافعى رحمه الله : كل شراب مسكر فهو خمر . وقال أبو حنيفة : الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد . حجة الشافعى على قوله وجوه : أحدها : ماروى أبو داود فى سننه : عن الشعبى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، قال : نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة : من العنب ، والتمر ، والحنطة ، والشعير ، والذرة ، والخمر ما خامر العقل ، وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه : أحدها : أن عمر رضى الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهى تتخذ من الحنطة والشعير ، كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر ، وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمرا . وثانيها : أنه قال : حرمت الخمر يوم حرمت ، وهى تتخذ من هذه الأشياء الخمسة ، وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة . وثالثها : أن عمر رضى الله عنه ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب . ولا شك أن عمر كان عالما باللغة ، وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره

﴿الحجة الثانية﴾ روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضى الله عنه ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ان من العنب خمرا ، وان من التمر خمرا ، وان من العسل خمرا ، وان من البر خمراً ، وان من الشعير خمرا» والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن هذا صريح فى أن هذه الأشياء داخلة تحت اسم الخمر ، فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر . والثانى : أنه ليس مقصود الشارع

تعليم اللغات ، فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت فى الخمر ثابت فيها ، والحكم المشهور الذى اختص به الخمر هو حرمة الشرب ، فوجب أن يكون ثابتا فى هذه الأشربة ، قال الخطابى رحمه الله : وتخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لايكون إلا من هذه الخمسة بأعيانها ، وإنما جرى ذكرها خصوصاً ، لكونها معهودة فى ذلك الزمان ، فكل ماكان فى معناها من ذرة أوسلت أو عصارة شجرة ، فحكمها حكم هذه الخمسة ، كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر فى خبر الربا لايمنع من ثبوت حكم الربا فى غيرها

﴿الحجة الثالثة﴾ روى أبو داود أيضاً عن نافع عن ابن عمر ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام» قال الخطابى : قوله عليه السلام «كل مسكر خمر» دل على وجهين : أحدهما : أن الخمر اسم لكل ماوجد منه السكر من الأشربة كلها ، والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر ، وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقال : مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل أن هذا هو مسماه فى اللغة العربية ، أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما فى الصلاة والصوم وغيرهما

﴿والوجه الآخر﴾ أن يكون معناه أنه كالخمر فى الحرمة ، وذلك لأن قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه فى نفسه خمراً فان قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازاً على المشابهة فى الحكم ، الذى هو خاصية ذلك الشيء

﴿الحجة الرابعة﴾ روى أبو داود عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع ، فقال «كل شراب أسكر فهو حرام» قال الخطابى : البتع شراب يتخذ من العسل . وفيه ابطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأنبذة ، وإفساد لقول من قال : ان القليل من المسكر مباح ، لأنه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس ، فيدخل فيه القليل والكثير منها ، ولو كان هناك تفصيل فى شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله

﴿الحجة الخامسة﴾ روى أبو داود عن جابر بن عبد الله ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما أسكر كثيره فقليله حرام»

﴿الحجة السادسة﴾ روى أيضاً عن القاسم عن عائشة ، قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام» قال الخطابى «الفرق» مكيال يسع ستة عشر رطلا ، وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب

﴿الحجة السابعة﴾ روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب ، عن أم سلمة ، قالت : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر ، قال الخطابى: المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الأعضاء ، وهذا لاشك أنه متناول لجميع أنواع الأشربة ، فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر ، وهو حرام

﴿النوع الثانى﴾ من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات ، قال أهل اللغة : أصل هذا الحرف التغطية ، سمى الخمار خماراً لأنه يغطى رأس المرأة ، والخمر ما واراك من شجر وغيره ، من وهدة وأكمة ، وخمرت رأس الاناء أى غطيته ، والخامر هو الذى يكتم شهادته ، قال ابن الانبارى : سميت خمراً لأنها تخامر العقل ، أى تخالطه ، يقال : خامره الداء إذا خالطه ، وأنشد لكثير :

هنيئا مريئا غير داء مخامر

ويقال خامر السقام كبده ، وهذا الذى ذكره راجع الى الأول ، لأن الشىء إذا خالط الشىء صار بمنزلة الساتر له . فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر مايكون ساترا للعقل ، كما سميت مسكرا لأنها تسكر العقل أى تحجزه ، وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمراً اذا ستره للمبالغة ، ويرجع حاصله الى أن الخمر هو السكر ، لأن السكر يغطى العقل ، ويمنع من وصول نوره الى الأعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر ، فكيف اذا انضافت الأحاديث الكثيرة اليه لايقال هذا اثبات للغة بالقياس ، وهو غير جائز ، لأنا نقول : ليس هذا اثباتا للغة بالقياس ، بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات ، كما أن أصحاب أبى حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ، ومسمى الصوم هو الامساك ، ويثبتونه بالاشتقاقات

﴿النوع الثالث﴾ من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر ، أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة فى الخمر ثلاثة . اثنان منها وردا بلفظ الخمر : أحدهما : هذه الآية . والثانية : آية المائدة والثالثة : وردت فى السكر ، وهو قوله (لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى) وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر

﴿النوع الرابع﴾ من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا : يارسول الله ان الخمر مسلبة للعقل ، مذهبة للمال . فبين لنا فيه ، فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل ، فوجب أن يكون كل ماكان مساويا للخمر فى هذا المعنى اما أن يكون خمرا

وإما أن يكون مساويا للخمر فى هذا الحكم

﴿النوع الخامس﴾ من الحجة أن الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) ولا شك أن هذه الافعال معللة بالسكر ، وهذا التعليل يقينى . فعلى هذا تكون هذه الآية نصا فى أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة ، فاما أن يجب القطع بأن كل مسكر خمر ، وان لم يكن كذلك فلابد من ثبوت هذا الحكم فى كل مسكر ، وكل من أنصف وترك العناد ، علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية فى اثبات هذا المطلوب حجة أبى حنيفة رحمه الله من وجوه : أحدها : قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن . وما نحن فيه سكر ورزق حسن ، فوجب أن يكون مباحا لأن المنة لاتكون الا بالمباح

﴿والحجة الثانية﴾ ما روى ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها ، وقال : اسقونى . فقال العباس : ألا أسقيك مما ننبذه فى بيوتنا ؟ فقال : ما تسقى الناس . فجاءه بقدح من نبيذ فشمه ، فقطب وجهه ورده ، فقال العباس : يا رسول الله أفسدت على أهل مكة شرابهم ، فقال : ردوا على القدح ، فردوه عليه ، فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب ، وقال : إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة فاقطعوا متنها بالماء

وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من الشديد . ولأن المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ، ولأن اغتلام الشراب شدته ، كاغتلام البعير سكره

﴿الحجة الثالثة﴾ التمسك بآثار الصحابة

والجواب عن الأول : أن قوله تعالى (تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) نكرة فى الاثبات ، فلم قلتم : ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ؟ ثم أجمع المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر ، فكانت هذه الثلاثة إما ناسخة ، أو مخصصة لها

وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا إلى الحموضه ، وطبعه عليه السلام كان فى غاية اللطافة . فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم . فلذلك قطب وجهه . وأيضا كان المراد بصب الماء فيه إزالة ذلك القذر من الحموضة أو الرائحة ، وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التى ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز

وأما آثار الصحابة فهى متدافعة متعارضة، فوجب تركها والرجوع إلى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام. فهذا هو الكلام فى حقيقة الخمر

﴿المقام الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر، وبيانه من وجوه: الأول: أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الاثم، والاثم حرام، لقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى) فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر. الثانى: أن الاثم قد يراد به العقاب، وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب، وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به إلا المحرم. الثالث: أنه تعالى قال (وإثمهما أكبر من نفعهما) صرح برجحان الاثم والعقاب، وذلك يوجب التحريم

فان قيل: الآية لا تدل على أن شرب الخمر إثم. بل تدل على أن فيه إثما. فهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم: ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما؟

قلنا: لأن السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر، فلما بين تعالى أن فيه إثما، كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات. فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة، ومستلزم المحرم محرم، فوجب أن يكون الشرب محرما. ومنهم من قال: هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر، واحتج عليه بوجوه: أحدها: أنه تعالى أثبت فيهما منافع للناس. والمحرم لا يكون فيه منفعة. والثانى لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة؟ الثالث: أنه تعالى أخبر أن فيهما إثما كبيرا فمقتضاه أن ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ماداما موجودين، فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها فى سائر الشرائع

والجواب عن الأول: أن حصول النفع العاجل فيه فى الدنيا لا يمنع كونه محرما، ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لأن صدق الخاص يوجب صدق العام

والجواب عن الثانى: أنا روينا عن ابن عباس أنها نزلت فى تحريم الخمر، والتوقف الذى ذكرته غير مروى عنهم، وقد يجوز أن يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو آكد من هذه الآية فى التحريم، كما التمس إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة إحياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة

والجواب عن الثالث: أن قوله (فيهما إثم كبير) إخبار عن الحال لا عن الماضى، وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم فى ذلك الزمان، وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام فى هذا الباب

﴿المسألة الثالثة﴾ فى حقيقة الميسر فنقول : الميسر القمار . مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما ، يقال يسرته اذا قمرته ، واختلفوا فى اشتقاقه على وجوه : أحدها : قال مقاتل : اشتقاقه من اليسر لأنه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب ، كانوا يقولون : يسروا لنا ثمن الجزور ، أو من اليسار لأنه سبب يساره ، وعن ابن عباس : كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على أهله وماله . وثانيها : قال ابن قتيبة : الميسر من التجزئة والاقتسام . يقال : يسروا الشىء ، أى اقتسموه . فالجزور نفسه يسمى ميسراً لأنه يجزأ أجزاء ، فكأنه موضع التجزئة . والياسر الجازر . لأنه يجزىء لحم الجزور ، ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور : انهم ياسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور . وثالثها : قال الواحدى : انه من قولهم : يسر لى هذا الشىء ييسر يسرا وميسراً اذا وجب . والياسر الواجب بسبب القداح ، هذا هو الكلام فى اشتقاق هذه اللفظة ، وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف : كانت لهم عشرة قداح . وهى الأزلام والأقلام : الفذ ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس . بفتح الحاء وكسر اللام ، وقيل بكسر الحاء وسكون اللام ، والمسبل ، والمعلى ، والنافس ، والمنيح ، والسفيح ، والوغد . لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء ، وقيل : ثمانية وعشرين جزءا إلا ثلاثة ، وهى : المنيح والسفيح ، والوغد . ولبعضهم فى هذا المعنى شعر

لى فى الدنيا سهام ليس فيهن ربيح
وأساميهن وغد وسفيح ومنيح

فللفذ سهم ، وللتوأم سهمان ، وللرقيب ثلاثة ، وللحلس أربعة ، وللنافس خمسة ، وللمسبل ستة ، وللمعلى سبعة ، يجعلونها فى الربابة ، وهى الخريطة ، ويضعونها على يد عدل ، ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها . فمن خرج له قدح من ذوات الأنصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا ، وغرم ثمن الجزور كله ، وكانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ، ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين ، أو هو اسم لجميع أنواع القمار . روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « إياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم » وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء : كل شىء فيه خطر فهو من الميسر ، حتى لعب الصبيان بالجوز ، وأما الشطرنج فروى عن على عليه السلام أنه قال : النرد والشطرنج من الميسر ، وقال الشافعى

رضى الله عنه : إذا خلا الشطرنج عن الرهان ، واللسان عن الطغيان ، والصلاة عن النسيان ، لم يكن حراماً ، وهو خارج عن الميسر ، لأن الميسر ما يوجب دفع المال ، أو أخذ مال ، وهذا ليس كذلك ، فلا يكون قمارا ولا ميسراً . والله أعلم . أما السبق فى الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر ، وشرحه مذكور فى كتاب السبق والرمى من كتب الفقه

﴿المسألة الخامسة﴾ الاثم الكبير ، فيه أمور : أحدها : أن عقل الانسان أشرف صفاته ، والخمر عدو العقل ، وكل ماكان عدو الأشرف فهو أخس ، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور ، وتقريره أن العقل إنما سمى عقلا لأنه يجرى مجرى عقال الناقة ، فان الانسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح ، كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه ، فاذا شرب الخمر بقى الطبع الداعى إلى فعل القبائح خالياً عن العقل المانع منها ، والتقريب بعد ذلك معلوم ، ذكر ابن أبى الدنيا أنه مر على سكران وهو يبول فى يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضىء . ويقول : الحمد لله الذى جعل الاسلام نوراً والماء طهورا ، وعن العباس بن مرادس أنه قيل له فى الجاهلية : لم لاتشرب الخمر فانها تزيد فى جراءتك ؟ فقال ماأنا بآخذ جهلى بيدى فأدخله جوفى . ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيهم . وثانيها : ماذكره الله تعالى من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها : أن هذه المعصية من خواصها أن الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ، ومواظبته عليها أتم ، كان الميل اليها أكثر ، وقوة النفس عليها أقوى ، بخلاف سائر المعاصى ، مثل الزانى إذا فعل مرة واحدة فترت رغبته فى ذلك العمل ، وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم ، بخلاف الشرب ، فانه كلما كان إقدامه عليه أكثر ، كان نشاطه أكثر ، ورغبته فيه أتم ، فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا فى اللذات البدنية ، معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد ، حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وبالجملة فالخمر يزيل العقل ، وإذا زال العقل حصلت القبائح بأسرها ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «الخمر أم الخبائث» وأما الميسر فالاثم فيه أنه يفضى إلى العدواة ، وأيضا لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة ، وأنه أكل مال بالباطل ، وذلك أيضا يورث العداوة ، لأن صاحبه إذا أخذ ماله مجانا أبغضه جداً ، وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة ، وأما المنافع المذكورة فى قوله تعالى (ومنافع للناس) فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها إذا جلبوها من النواحى ، وكان المشترى إذا ترك المماكسة فى الثمن ، كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة ، فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ، ومنها أنه يقوى الضعيف ، ويهضم الطعام ، ويعين على الباه ، ويسلى المحزون ، ويشجع الجبان ، ويسخى البخيل ، ويصفى اللون ،

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ العَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم تَتَفَكَّرُونَ «٢١٩» فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ

وينعش الحرارة الغريزية، ويزيد فى الهمة والاستعلاء (١) ومن منافع الميسر:التوسعة على ذوى الحاجة لأن من قمر لم يأكل من الجزور، وإنما كان يفرقه فى المحتاجين وذكر الواقدى أن الواحد منهم كان ربما قمر فى المجلس الواحد مائة بعير. فيحصل له مال من غير كد وتعب، ثم يصرفه إلى المحتاجين، فيكتسب منه المدح والثناء

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ حمزة والكسائى «كثير» بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقوطة من تحت حجة حمزة والكسائى. أن الله وصف أنواعا كثيرة من الاثم فى الخمر والميسر وهو قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر) فذكر أعداداً من الذنوب فيهما ولأن النبى صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر، وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما، ولأن الاثم فى هذه الآية كالمضاد للمنافع لأنه قال:فيهما إثم ومنافع. وكما أن المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كأنه قال:فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين أن المبالغة فى تعظيم الذنب إنما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى (كبائر الاثم، وكبائر ما تنهون عنه، إنه كان حوبا كبيرا) وأيضا القراء اتفقوا على قوله (وإثمهما أكبر) بالباء المنقوطة من تحت، وذلك يرجح ماقلناه

الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة﴾

«١» قول الفخر رحمه الله تعالى فى شرب الخمر: أنه يقوى الضعيف، ويهضم الطعام، ويعين على الباه، ويسلى المحزون، ويشجع الجبان، ويسخى البخيل، ويصفى اللون. وينعش الحرارة الغريزية، ويزيد فى الهمة والاستعلاء. هو قول عجيب. لايصدر من لبيب ولوكان فيها من المزايا بعض ماذكر: لما منعنا الله تعالى عنها. وأحرمنامنها. ولم ينهناتعالى الا عما فيه فساد الدين والبدن، فله الحمد على أمره ونهيه، وتحريمه وتحليله!

والخمر: كما يشهد بذلك العقل والطب. تضعف القوى. وتعسر الهضم، وتتلف المعدة. وتضعف الباه، وإن دل ظاهرها على إذهاب الحزن. فهى جالبة للهم والغم والكدر، وتورث الشجاع الجبن والخور، وتحض الكريم على البخل، وتفسد الدم، وتكدر اللون. وتظهر غضون الوجه، وهى فى جملتها مبعث لسائر الشرور والفجور والخصال الذميمة،

أما تأويل قوله تعالى «ومنافع للناس» فهو خاص بالمنافع الدنيوية الفانية. والربح التجارى الزائل. انتهى مصححه.

اعلم أن هذا السؤال قد تقدم ذكره فأجيب عنه بذكر المصرف ، وأعيد ههنا ، فأجيب عنه بذكر الكمية ، قال القفال : قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه . ما فلان هذا ؟ فيقول : هو رجل من مذهبه كذا ، ومن خلقه كذا ، إذا عرفت هذا فنقول : كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق . ويدلان على عظيم ثوابه ، سألوا عن مقدار ما كلفوا به ، هل هو كل المال أو بعضه . فأعلمهم الله أن العفو مقبول ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : أصل العفو فى اللغة الزيادة . قال تعالى (خذ العفو) أى الزيادة ، وقال أيضا (حتى عفوا) أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال: العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال : خذ ما عفا لك . أى ما تيسر ، ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا إلى التيسر والتسهيل ، قال عليه الصلاة والسلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر أموالكم» معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ، ويقال : أعفى فلان فلانا بحقه إذا أوصله إليه من غير الحاح فى المطالبة ، وهو راجع إلى التخفيف ؛ ويقال : أعطاه كذا عفوا صفوا ، إذا لم يكدر عليه بالأذى . ويقال: خذ من الناس ما عفا لك ، أى ما تيسر ، ومنه قوله تعالى (خذ العفو) أى ما سهل لك من أخلاق الناس . ويقال للأرض السهلة: العفو ، وإذا كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك ، إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان فى نفسه وعياله ، ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال : العفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذى ذكرناه ، وجملة التأويل أن الله تعالى أدب الناس فى الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين) وقال (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وقال (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقال صلى الله عليه وسلم «إذا كان عند أحدكم شىء فليبدأ بنفسه ، ثم بمن يعول وهكذا وهكذا» وقال عليه الصلاة والسلام «خير الصدقة ما أبقت غنى ولا يلام على كفاف» وعن جابر بن عبد الله ، قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم . إذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال : يارسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها . فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم أتاه من بين يديه ، فقال: هاتها مغضباً فأخذها منه . ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لأوجعته ، ثم قال: يأتينى أحدكم بماله لا يملك غيره . ثم يجلس يتكفف الناس ، إنما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها . وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لأهله قوت سنة . وقال الحكماء : الفضيلة بين طرفى الافراط والتفريط، فالانفاق الكثير هو التبذير، والتقليل جدا هو التقتير، والعدل هو الفضيلة

وهو المراد من قوله تعالى (قل العفو) ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة ، وشرع النصارى على المسامحة التامة ، وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط فى كل هذه الأمور ، فلذلك كان أكمل من الكل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ أبو عمرو (العفو) بضم الواو والباقون بالنصب ، فمن رفع جعل «ذا» بمعنى «الذى» وينفقون صلته كأنه قال: ماالذى ينفقون ؟ فقال : هو العفو ، ومن نصب كان التقدير : ماينفقون وجوابه: ينفقون العفو

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بأنه هو الانفاق الواجب ، فلهم قولان : الأول : قول أبى مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال ، وأما تفاصيلها فمذكورة فى السنة . الثانى : أن هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم مايكفيهم فى عامهم . ثم ينفقوا الباقى ، ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة ، واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين . بل فوضه إلى رأى المخاطب علمنا أنه ليس بفرض .

وأجيب عنه : بأنه لايبعد أن يوجب الله شيئاً على سبيل الاجمال . ثم يذكر تفصيله ، وبيانه بطريق آخر .

أما قوله ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات﴾ فمعناه أنى بينت لكم الأمر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه. فهكذا أبين لكم فى مستأنف أيامكم جميع ماتحتاجون .

وقوله ﴿لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة﴾ فيه وجوه : الأول : قال الحسن : فيه تقديم وتأخير ، والتقدير : كذلك يبين الله لكم الآيات فى الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون . والثانى : (كذلك يبين الله لكم الآيات) فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع فى الدنيا ومضار فى الآخرة فاذا تفكرتم فى أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا . الثالث : يعرفكم أن إنفاق المال فى وجوه الخير لأجل الآخرة وإمساكه لأجل الدنيا فتتفكرون فى أمر الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا .

واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررناه فى هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ماقاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لالدليل، وأنه لايجوز .

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٠»

الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعاً فى مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ، ثم ان الله تعالى أنزل قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) وأنزل فى الآيات (وإن خفتم أن لاتقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وقوله (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لاتؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط . وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما) وقوله (ولاتقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى . والمقاربة من أموالهم . والقيام بأمورهم ، فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم ، فثقل ذلك على الناس . وبقوا متحيرين إن خالطوهم وتولوا أمر أموالهم ، استعدوا للوعيد الشديد . وان تركوهم وأعرضوا عنهم ، اختلت معيشة اليتامى . فتحير القوم عند ذلك

ثم ههنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة . يحتمل أن السؤال كان فى قلبهم ، وأنهم تمنوا أن يبين الله لهم كيفية الحال فى هذا الباب ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ويروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى ، واجتنبوا مخالطتهم فى كل شىء ، حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شىء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد . وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا نعظم ذلك على ضعفة المسلمين ، فقال عبد الله بن رواحة : يارسول الله مالكلنا منازل تسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم ، فنزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قل إصلاح لهم خير) فيه وجوه : أحدها : قال القاضى : هذا الكلام يجمع النظر فى صلاح مصالح اليتيم بالتقويم ، والتأديب ، وغيرهما ، لكى ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ، ويدخل فيه أيضا اصلاح ماله كى لا تأكله النفقة من جهة التجارة ، ويدخل فيه أيضاً معنى قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) ومعنى قوله (خير) يتناول حال المتكفل ، أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصراً فى حق اليتيم . ويتناول حال اليتيم أيضاً ، أى هذا العمل خير لليتيم من حيث أنه يتضمن صلاح نفسه ، وصلاح ماله ، فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى

فان قيل : ظاهر قوله (قل إصلاح لهم خير) لايتناول إلا تدبير أنفسهم دون مالهم

قلنا : ليس كذلك لأن ما يؤدى إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحا له ، فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر ، وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة فى هذا الموضع . وثانيها : قول من قال : الخبر عائد إلى الولى ، يعنى إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجرة خير للولى وأعظم أجراً له . والثالث : أن يكون الخبر عائداً إلى اليتيم ، والمعنى أن مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم ، والقول الأول أولى ، لأن اللفظ مطلق ، فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ، ترجيح من غير مرجح ، وهو غير جائز ، فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولى ، وإلى اليتيم فى إصلاح النفس ، وإصلاح المال ، وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة ، فينبغى أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير فى الدنيا والآخرة لنفسه ، واليتيم فى ماله وفى نفسه ، فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية

أما قوله تعالى ﴿وان تخالطوهم فاخوانكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ، ومنه يقال للجماع : الخلاط ويقال : خولط الرجل إذا جن ، والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبه بزوال عقله

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسير الآية وجوه : أحدها : المراد : وان تخالطوهم فى الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم ، والمعنى : أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم ، وشرابه عن شراب أنفسهم ، ومسكنه عن مسكن أنفسهم ، فالله تعالى أباح لهم خلط الطعامين ، والشرابين ، والاجتماع فى المسكن الواحد ، كما يفعله المرء بمال ولده ، فان هذا أدخل فى حسن العشرة والمؤالفة ، والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز . وثانيها : أن يكون المراد بهذه المخالطة أن ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل ، والقائلون بهذا القول ، منهم من جوز

ذلك ، سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ، ومنهم من قال : إذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله ، لأن ذلك فرض عليه ، وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) وأما إن كان القيم فقيراً فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ، ويرده إذا أيسر ، فان لم يوسر تحلله من اليتيم ، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : أنزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى اليتيم : إن استغنيت استعففت ، وإن افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت ، وعن مجاهد أنه إذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه

﴿القول الثالث﴾ أن يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبى

﴿والقول الرابع﴾ وهو اختيار أبى مسلم : أن المراد بالخلط المصاهرة فى النكاح ، على نحو قوله (وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا) وقوله عز من قائل (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه : أحدها: أن هذا القول خلط لليتيم نفسه ، والشركة خلط لماله . وثانيها : أن الشركة داخلة فى قوله (قل اصلاح لهم خير) والخلط من جهة النكاح ، وتزويج البنات منهم لم يدخل فى ذلك ، فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب . وثالثها : أن قوله تعالى (فاخوانكم) يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط ، لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه إذا كان مسلما ، فوجب أن تكون الاشارة بقوله (فاخوانكم) إلى نوع آخر من المخالطة . ورابعها : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فكان المعنى أن المخالطة المندوب اليها إنما هى فى اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام ، فهم الذين ينبغى أن تناكحوهم لتأكيد الألفة ، فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فاخوانكم) أى فهم إخوانكم . قال الفراء : ولو نصبته كان صواباً ، والمعنى فاخوانكم تخالطون .

أما قوله ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ فقيل : المفسد لأموالهم من المصلح لها ، وقيل : يعلم ضمائر من أراد الافساد والطمع فى مالهم بالنكاح من المصلح ، يعنى : انكم إذا أظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك فى قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر . فالله مطلع على ضمائركم عالم بما فى قلوبكم ، وهذا تهديد عظيم . والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه ، وليس له

أحد يراعيها، فكأنه تعالى قال: لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه، فأنا ذلك المتكفل، وأنا المطالب لوليه، وقيل: والله يعلم المصلح الذى يلى من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله، ويعلم المفسد الذى لا يلى من اصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله، فاتقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئاً من غير اصلاح منكم لمالهم

أما قوله تعالى ﴿ولو شاء الله لأعنتكم﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ «الاعنات» الحمل على مشقة لا تطاق، يقال: أعنت فلان فلانا إذا أوقعه فيما لايستطيع الخروج منه، وتعنته تعنتا إذا لبس عليه فى سؤاله. وعنت العظم المجبور إذا انكسر بعد الجبر وأصل «العنت» من المشقة. وأكمة عنوت إذا كانت شاقة كدودا، ومنه قوله تعالى (عزيز عليه ماعنتم) أى شديد عليه ماشق عليكم، ويقال: أعنتنى فى السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس: لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء: ولو شاء الله لأدخل عليكم المشقة كما أدخلتم على أنفسكم، ولضيق الأمر عليكم فى مخالطتهم، وقال الزجاج: ولو شاء الله لكلفكم مايشتد عليكم

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائى بهذه الآية. فقال: انها تدل على أنه تعالى لم يكلف العبد بما لايقدر عليه، لأن قوله (ولو شاء الله لأعنتكم) يدل على أنه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق فى التكليف. ولو كان مكلفاً بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق

واعلم أن وجه هذا الاستدلال أن كلمة «لو» تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره، ثم سألوا أنفسهم بأن هذه الآية وردت فى حق اليتيم. وأجابوا عنه بأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأيضاً فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح، لأن هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح. وإذا كان كذلك فكيف يجوز أن يقول تعالى فيه خاصة (ولو شاء الله لأعنتكم) مع أنه كلفه بما لايقدر عليه، ولا سبيل له إلى فعله، وأيضا فالاعنات لايصح إلا فيمن يتمكن من الشىء فيشق عليه ويضيق. فأما من لا يتمكن البتة فذلك لايصح فيه، وعند الخصم الولى إذا اختار الصلاح فانه لايمكنه فعل الفساد، وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه (ولو شاء الله لأعنتكم)

والجواب عنه: المعارضة بمسألة العلم والداعى، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الكعبى بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل، لأنه لو امتنع

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ «٢٢١»

وصفه بالقدرة على الاعنات ماجاز أن يقول (ولو شاء الله لأعنتكم) وللنظام أن يجيب بأن هذا معلق على مشيئة الاعنات . فلم قلتم بأن هذه المشيئة ممكنة الثبوت فى حقه تعالى ، والله أعلم

الحكم السادس

قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) وقرىء بضم التاء ، أى لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة لايزوجونهن

واعلم أن المفسرين اختلفوا فى أن هذه الآية ابتداء حكم وشرع . أو هو متعلق بما تقدم . فالأكثرون على أنه ابتداء شرع فى بيان ما يحل ويحرم ، وقال أبو مسلم : بل هو متعلق بقصة اليتامى ، فانه تعالى لما قال (وان تخالطوهم فاخوانكم) وأراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة فى اليتامى ، وأن ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة فى المشركات ، وبين أن أمة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضى الرغبة فيها ، ليدل بذلك على مايبعث على التزوج باليتامى ، وعلى تزويج الأيتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر فى صلاحهم وصلاح أموالهم ، وعلى الوجهين لحكم الآية لا يختلف . ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبى مرثد حليفاً لبنى هاشم إلى مكة ، ليخرج أناسا من المسلمين بها سراً ، فعند قدومه جاءته امرأته يقال لها عناق

خليلة له فى الجاهلية ، أعرضت عنه عند الاسلام ، فالتمست الخلوة ، فعرفها أن الاسلام يمنع من ذلك ، ثم وعدها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها ، فلما انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى فى أمر عناق ، وسأله هل يحل له التزوج بها فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى لفظ النكاح ، فقال أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله : انه حقيقة فى العقد ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا نكاح إلا بولى وشهود» وقف النكاح على الولى والشهود ، والمتوقف على الولى والشهود هو العقد لا الوطء . والثانى : قوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» دل الحديث على أن النكاح كالمقابل للسفاح ، ومعلوم أن السفاح مشتمل على الوطء ، فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح . وثالثها : قوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم) ولا شك أن لفظ «أنكحوا» لا يمكن حمله إلا على العقد . ورابعها : قول الأعشى ، أنشده الواحدى فى البسيط

فلا تقربن من جارة إن سرها عليك حرام فانكحن أو تأبما

وقوله «فانكحن» لا يحتمل إلا الأمر بالعقد ، لأنه قال «لا تقربن جارة» يعنى مقاربتها على الطريق الذى يحرم ، فاعقد وتزوج ، والا فتأبم وتجنب النساء ، وقال الجمهور من أصحاب أبى حنيفة أنه حقيقة فى الوطء ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : قوله تعالى (فان طلقها فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) نفى الحل ممتدا إلى غاية النكاح ، والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء . وثانيها : قوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون» أثبت النكاح مع عدم العقد : وثالثها : أن النكاح فى اللغة عبارة عن الضم والوطء ، يقال : نكح المطر الأرض اذا وصل اليها ، ونكح النعاس عينه ، وفى المثل أنكحنا الفرا فسترى ، وقال الشاعر :

التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبى أنكحت صم حصاها خف يعملة تعثرت بى اليك السهل والجبلا

ومعلوم أن معنى الضم والوطء فى المباشرة أتم منه فى العقد ، فوجب حمله عليه ، ومن الناس من قال : النكاح عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل فى العقد وفى الوطء ، فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا . قال ابن جنى : سألت أبا على عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب فى

الاستعمال فرقا لطيفا حتى لايحصل الالتباس ، فاذا قالوا : نكح فلان فلانة : أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها ، وإذاقالوا:نكح امرأته أو زوجته ، لم يريدوا غير المجامعة ، لأنه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد ، فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة . فهذا تمام مافى هذا اللفظ من البحث ، وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله (ولاتنكحوا) فى هذه الآية أى لاتعقدوا عليهن عقد النكاح

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن لفظ «المشرك» هل يتناول الكفار من أهل الكتاب ، فأنكر بعضهم ذلك ، والأكثرون من العلماء على أن لفظ «المشرك» يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار . ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله) ثم قال فى آخر الآية (سبحانه عما يشركون) وهذه الآية صريحة فى أن اليهودى والنصرانى مشرك . وثانيها : قوله تعالى (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) دلت هذه الآية على أن ماسوى الشرك قد يغفره الله تعالى فى الجملة فلو كان كفر اليهودى والنصرانى ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفر الله تعالى فى الجملة ، ولما كان ذلك باطلا علمنا أن كفرهما شرك . وثالثها : قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) فهذا التثليث إما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة . أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة . والأول باطل . لأن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادراً ومن كونه حيا . واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها ، كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام . فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك . ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى انما كفرهم لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ، ولذلك فانهم جوزوا فى أقنوم الكلمة أن يحل فى عيسى ، وجوزوا فى أقنوم الحياة أن يحل فى مريم ، ولولا أن هذه الأشياء المسماة عندهم بالأقانيم ذوات قائمة بأنفسها ، لما جوزوا عليها الانتقال من ذات إلى ذات ، فثبت أنهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك ، وقول باثبات الآلهة . فكانوا مشركين ، واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك : وجب أن يكون اليهودى كذلك ضرورة أنه لاقائل بالفرق . ورابعها: ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال : إذا لقيت عددا من المشركين فادعهم إلى الاسلام ، فان أجابوك فاقبل منهم . وان أبوا فادعهم إلى الجزية وعقد الذمة ، فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك ، فدل على أن الذمى يسمى بالمشرك . وخامسها : ما احتج به أبو بكر الأصم فقال : كل من جحد رسالته فهو مشرك ، من حيث ان تلك

المعجزات التى ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر ، وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى ، بل كانوا يضيفونها إلى الجن والشياطين ، لأنهم كانوا يقولون فيها : انها سحر وحصلت من الجن والشياطين ، فالقوم قد أثبتوا شريكا لله سبحانه فى خلق هذه الأشياء الخارجة عن قدرة البشر ، فوجب القطع بكونهم مشركين لأنه لا معنى للاله الا من كان قادراً على خلق هذه الأشياء. واعترض القاضى فقال : انما يلزم هذا إذا سلم اليهودى أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الأمور الخارجة عن قدرة البشر ، فعند ذلك إذا أضافه إلى غير الله تعالى كان مشركا ،أما إذا أنكر ذلك وزعم أن ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه . لم يلزم أن يكون مشركا بسبب إضافة ذلك إلى غير الله تعالى

والجواب: أنه لا اعتبار باقراره أن تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا، انما الاعتبار يدل على أن ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر ، فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا ، كما أن انسانا لو قال : ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ، ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الأفلاك والكواكب كان مشركا . فكذا ههنا ، فهذا مجموع مايدل على أن اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك ، واحتج من أباه بأن الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين فى الذكر ،وذلك يدل على أن أهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك ، وإنما قلنا أنه تعالى فصل لقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) وقال أيضاً (مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) وقال (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) فى هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر ،وذلك يوجب التغاير

والجواب : أن هذا مشكل بقوله تعالى (واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وبقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة فى ذلك الوصف المذكور ، قلنا : فههنا أيضا إنما خص عبدة الأوثان فى هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم فى هذا الكفر ، فهذا جملة مافى هذه المسألة ثم اعلم أن القائلين بأن اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم : وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا أن اليهود والنصارى قائلون بالشرك،وقال الجبائى والقاضى هذا الاسم من جملة الأسماء الشرعية ، واحتجا على ذلك بأنه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك ، وقد كان فى الكفار من لا يثبت إلها أصلا أو كان شاكا فى وجوده ،أو كان شاكا فى وجود الشريك . وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا

للبعث والقيامة ، فلا جرم كان منكراً للبعثة والتكليف ، وما كان يعبد شيئاً من الأوثان ، والذين كانوا يعبدون الأوثان فيهم من كانوا يقولون : انها شركاء الله فى الخلق وتدبير العالم ، بل كانوا يقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت أن الأكثرين منهم كانوا مقرين بأن إله العالم واحد وأنه ليس له فى الالهية معين فى خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر أن وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الأسماء اللغوية ، بل من الاسماء الشرعية ، كالصلاة والزكاة وغيرهما ، وإذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم ، فهذا جملة الكلام فى هذه المسألة وبالله التوفيق

﴿المسألة الرابعة﴾ الذين قالوا : ان اسم المشرك لا يتناول إلا عبدة الأوثان قالوا : ان قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) نهى عن نكاح الوثنية ، أما الذين قالوا : ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا : ظاهر قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) يدل على أنه لايجوز نكاح الكافرة أصلا ، سواء كانت من أهل الكتاب أولا ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالأكثرون من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكتابية ، وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادى وهو أحد الائمة الزيدية أن ذلك حرام . حجة الجمهور قوله تعالى فى سورة المائدة(والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شىء قط

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المراد منه : من آمن بعد أن كان من أهل الكتاب ؟

قلنا : هذا لايصح من قبل أنه تعالى أولا أحل المحصنات من المؤمنات ، وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ، ومن كن على الايمان من أول الأمر . ولأن قوله (من الذين أوتوا الكتاب) يفيد حصول هذا الوصف فى حال الاباحة ، ومما يدل على جواز ذلك ماروى أن الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات ، وما ظهر من أحد منهم إنكار على ذلك ، فكان هذا إجماعا على الجواز

نقل أن حذيفة تزوج بيهودية أو نصرانية ، فكتب اليه عمر أن خل سبيلها ، فكتب اليه : أتزعم أنها حرام ؟ فقال : لا ولكننى أخاف

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نتزوج نساء أهل الكتاب ولايتزوجون نساءنا» ويدل عليه أيضا الخبر المشهور ، وهو ماروى عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال فى المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب ،غير ناكحى نسائهم ولا آكلى ذبائحهم» ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزاً لكان هذا الاستثناء عبثاً ، واحتج القائلون بأنه لايجوز بأمور : أولها : أن لفظ المشرك يتناول الكتابية على مابيناه . فقوله (ولا تنكحوا

المشركات حتى يؤمن) صريح فى تحريم نكاح الكتابية ، والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر . فوجب المصير اليه ، ثم قالوا : وفى الآية مايدل على تأكيد ماذكرناه . وذلك لأنه تعالى قال فى آخر الآية (أولئك يدعون إلى النار) والوصف إذا ذكر عقيب الحكم . وكان الوصف مناسباً للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال : حرمت عليكم نكاح المشركات لأنهن يدعون إلى النار وهذه العلة قائمة فى الكتابية ، فوجب القطع بكونها محرمة

﴿والحجة الثانية﴾ لهم : أن ابن عمر سئل عن هذه المسألة فتلا آية التحريم وآية التحليل ، ووجه الاستدلال أن الأصل فى الأبضاع الحرمة . فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا . فوجب بقاء حكم الأصل ، وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الأختين فى ملك اليمين ، فقال : أحلتهما آية وحرمتهما آية . فحكمتم عند ذلك بالتحريم للسبب الذى ذكرناه ، فكذا هنا

﴿الحجة الثالثة﴾ لهم : حكى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء إلا المؤمنات ، واحتج بقوله تعالى (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) وإذا كان كذلك كانت كالمرتدة فى أنه لايجوز إيراد العقد عليها .

﴿الحجة الرابعة﴾ التمسك بأثر عمر : حكى أن طلحة نكح يهودية ، وحذيفة نصرانية ، فغضب عمر رضى الله عنه عليهما غضبا شديدا . فقالا : نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب . فقال : إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ، ولكن أنتزعهن منكم

أجاب الأولون عن الحجة الأولى بأن من قال : اليهودى والنصرانى لايدخل تحت اسم المشرك . فالاشكال عنه ساقط ، ومن سلم ذلك قال : ان قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من هذه الآية ، فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت ، جعلنا قوله (والمحصنات) ناسخاً . وان لم تثبت جعلناه مخصصاً ، أقصى مافى الباب أن النسخ والتخصيص خلاف الأصل ، الا أنه لما كان لاسبيل إلى التوفيق بين الآيتين إلا بهذا الطريق وجب المصير اليه ، أما قوله ثانياً أن تحريم نكاح الوثنية انما كان لأنها تدعو إلى النار ، وهذا المعنى قائم فى الكتابية ، قلنا: الفرق بينهما أن المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة ، فلعل الزوج يحبها ، ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين ، وهذا المعنى غير موجود فى الذمية ، لأنها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة ، فلا يفضى حصول ذلك النكاح إلى المقاتلة . أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا . فنقول : لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع . فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم

وهذا بخلاف الآيتين فى الجمع بين الأختين فى ملك اليمين ، لأن كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الأخرى من وجه وأعم من وجه آخر ، فلم يحصل سبب الترجيح فيه

أما قوله ههنا (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) أخص من قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مطلقا . فوجب حصول الترجيح

وأما التمسك بقوله تعالى (فقد حبط عمله)

فجوابه : أنا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة فى أحكام كثيرة ، فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا فى هذا الحكم ؟

وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال : ليس بحرام ، وإذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفق الكل على أن المراد من قوله (حتى يؤمن) الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام ، وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على أن الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم ، والذى هو غاية التحريم ههنا الاقرار ، فثبت أن الايمان فى عرف الشرع عبارة عن الاقرار ، واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه : أحدها : أنا بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى (وماهم بمؤمنين) كذبا . وثالثها : قوله (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا) ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله (قل لم تؤمنوا) كذبا . ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذى فى القلب لا يمكن الاطلاع عليه فأقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب

﴿المسألة السادسة﴾ نقل عن الحسن أنه قال : هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات ، قال القاضى : كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات إن كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة ، لأنه ثبت فى أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين . أما إن كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة

أما قوله تعالى ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو مسلم : اللام فى قوله (ولأمة) فى إفادة التوكيد تشبه لام القسم

﴿المسألة الثانية﴾ الخير هو النفع الحسن ، والمعنى : أن المشركة لو كانت ثابتة فى المال والجمال والنسب ، فالأمة المؤمنة خير منها لأن الايمان متعلق بالدين والمال والجمال ، والنسب متعلق بالدنيا ، والدين خير من الدنيا ولأن الدين أشرف الأشياء عند كل أحد ، فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة ، فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الأموال والأولاد ، وعند الاختلاف فى الدين لاتحصل المحبة ، فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة ، وقال بعضهم المراد ولأمة مؤمنة خير من حرة مشركة ، واعلم أنه لاحاجة إلى هذا التقدير لوجهين :أحدهما: أن اللفظ مطلق . والثانى : أن قوله (ولو أعجبتكم) يدل على صفة الحرية ، لأن التقدير :ولو أعجبتكم بحسنها أو مالها أو حريتها أو نسبها ، فكل ذلك داخل تحت قوله (ولو أعجبتكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الجبائى : ان الآية دالة على أن القادر على طول الحرة ، يجوز له التزوج بالأمة ، على ماهو مذهب أبى حنيفة ، وذلك لأن الآية دلت على أن الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالأمة ، لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لامحالة واجدا لطول الحرة المسلمة لأن سبب التفاوت فى الكفر والايمان لايتفاوت بقدر المال المحتاج اليه فى أهبة النكاح ، فيلزم قطعاً أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الأمة ، وهذا استدلال لطيف فى هذه المسألة

﴿المسألة الرابعة﴾ فى الآية إشكال ، وهو أن قوله (ولا تنكحوا المشركات) يقتضى حرمة نكاح المشركة ، ثم قوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) يقتضى جواز التزوج بالمشركة ، لأن لفظة أفعل تقتضى المشاركة فى الصفة ، ولأحدهما مزية

قلنا: نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ، ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة ، والنفعان يشتركان فى أصل كونهما نفعا ، الا أن نفع الآخرة له المزية العظمى ، فاندفع السؤال والله أعلم

أما قوله ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ فلا خلاف هنا أن المراد به الكل ، وأن المؤمنة لايحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة

وقوله ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ فالكلام فيه على نحو ماتقدم

أما قوله ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية نظير قوله : مالى أدعوكم إلى النجاة وتدعوننى إلى النار

فان قيل : فكيف يدعون إلى النار وربما لم يؤمنوا بالنار أصلا ، فكيف يدعون اليها

وجوابه: أنهم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها: أحدها: أنهم يدعون إلى ما يؤدى إلى النار، فان الظاهر أن الزوجية مظنة الألفة والمحبة والمودة، وكل ذلك يوجب الموافقة فى المطالب والأغراض، وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه

فان قيل: احتمال المحبة حاصل من الجانبين، فكما يحتمل أن يصير المسلم كافراً بسبب الالفة والمحبة، يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة، وإذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا، فيبقى أصل الجواز

قلنا: ان الرجحان لهذا الجانب لأن بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة، وبتقدير أن ينتقل المسلم عن إسلامه يستوجب العقوبة العظيمة، والاقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع، وبين أن يلحقه ضرر عظيم، وفى مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر، فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق

﴿التأويل الثانى﴾ أن فى الناس من حمل قوله (أولئك يدعون الى النار) أنهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال، وفى تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب. وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها. فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق

﴿التأويل الثالث﴾ أن الولد الذى يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر. فيصير الولد من أهل النار، فهذا هو الدعوة الى النار (والله يدعو إلى الجنة) حيث أمرنا بتزويج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل الجنة

أما قوله تعالى ﴿والله يدعو إلى الجنة والمغفرة باذنه﴾ ففيه قولان:

﴿القول الأول﴾ أن المعنى وأولياء الله يدعون الى الجنة. فكأنه قيل: أعداء الله يدعون إلى النار، وأولياء الله يدعون إلى الجنة والمغفرة، فلا جرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتى هن أعداء الله تعالى، وأن ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة. والثانى: أنه سبحانه لما بين هذه الأحكام وأباح بعضها وحرم بعضها، قال (والله يدعو الى الجنة والمغفرة) لأن من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة

أما قوله ﴿باذنه﴾ فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذى يستحق به الجنة والمغفرة، ونظيره قوله (وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله) وقوله (وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله) وقوله (وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله) وقرأ الحسن (والمغفرة باذنه) بالرفع أى: والمغفرة حاصلة بتيسيره

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «٢٢٢»

أما قوله تعالى ﴿ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾ فمعناه ظاهر

الحكم السابع

قوله تعالى ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى جمع فى هذا الموضع ستة من الأسئلة ، فذكر الثلاثة الأول بغير الواو ، وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو . والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الأول وقع فى أحوال متفرقة ، فلم يؤت فيها بحرف العطف ، لأن كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ ، وسألوا عن المسائل الثلاثة الأخيرة فى وقت واحد ، فجىء بحرف الجمع لذلك ،كأنه قيل : يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر ، والسؤال عن كذا ، والسؤال عن كذا

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون فى التباعد عن المرأة حال حيضها ، والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض . وأن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ، ولم يشاربوها ، ولم يجالسوها على فرش ، ولم يساكنوها فى بيت ، كفعل اليهود والمجوس ، فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوهن من بيوتهن ، فقال ناس من الأعراب : يا رسول الله البرد شديد ، والثياب قليلة ، فان آثرناهن بالثياب ، هلك سائر أهل البيت ، وان استأثرناها هلكت الحيض . فقال عليه الصلاة والسلام : انما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن إذا حضن ، ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم . فلما سمع اليهود ذلك ، قالوا : هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا إلا خالفنا فيه ، ثم جاء عباد بن بشير ، وأسيد بن حضير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبراه بذلك . وقالا : يارسول الله أفلا ننكحهن فى المحيض ؟ فتغير وجه

رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما فقاما ، فجاءته هدية من لبن ، فأرسل النبى صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا أنه لم يغضب عليهما

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الحيض فى اللغة السيل ، يقال : حاض السيل وفاض . قال الأزهرى : ومنه قيل للحوض حوض ، لأن الماء يحيض اليه أى يسيل اليه ، والعرب تدخل الواو على الياء . والياء على الواو ، لأنهما من جنس واحد

إذا عرفت هذا فنقول : إن هذا البناء قد يجىء للموضع .كالمبيت ، والمقيل ، والمغيب ، وقد يجىء أيضا بمعنى المصدر ، يقال : حاضت محيضا . وجاء مجيئا . وبات مبيتا ، وحكى الواحدى فى البسيط عن ابن السكيت : إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة ، نحو : كال يكيل ، وحاض يحيض ، وأشباهه . فان الاسم منه مكسور ، والمصدر مفتوح ، من ذلك مال مميلا ، وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم . وبالفتح الى المصدر ، ولو فتحهما جميعا أو كسرهما فى المصدر والاسم لجاز ، تقول العرب : المعاش والمعيش . والمغاب والمغيب . والمسار والمسير ، فثبت أن لفظ المحيض حقيقة فى موضع الحيض ، وهو أيضاً اسم لنفس الحيض ، وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا الحيض ، وعندى أنه ليس كذلك ، إذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) معناه : فاعتزلوا النساء فى الحيض ، ويكون المراد فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ، فيكون ظاهره مانعاً من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص إلى الآية ، ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل ، أما إذا حملنا المحيض على موضع الحيض ،كان معنى الآية : فاعتزلوا النساء فى موضع الحيض ، ويكون المعنى : فاعتزلوا موضع الحيض من النساء ، وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ، ومن المعلوم أن اللفظ إذا كان مشتركا بين معنيين ، وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا ، وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور ، فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى ، هذا إذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر ، مع أنا نعلم أن استعمال هذا اللفظ فى الموضع أكثر وأشهر منه فى المصدر

فان قيل : الدليل على أن المراد من المحيض الحيض أنه قال (هو أذى) أى المحيض أذى ، ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف

قلنا : بتقدير أن يكون المحيض عبارة عن الحيض ، فالحيض فى نفسه ليس بأذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص ، والأذى كيفية مخصوصة ، وهو عرض ، والجسم لا يكون نفس

العرض ، فلا بد وأن يقولوا : المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى . وإذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضاً أن نقول : المراد أن ذلك الموضع ذو أذى ، وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من المحيض الأول هو الحيض ، ومن المحيض الثانى موضع الحيض ، وعلى هـذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال ، فهذا ما عندى فى هذا الموضع وبالله التوفيق

أما قوله تعالى ﴿قل هو أذى﴾ فقال عطاء وقتادة والسدى : أى قذر ، واعلم أن الأذى فى اللغة ما يكره من كل شىء وقوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) الاعتزال التنحى عن الشىء . قدم ذكر العلة وهو الأذى ، ثم رتب الحكم عليه ، وهو وجوب الاعتزال

فان قيـل : ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن اعتزال المرأة فى الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة

قلنا : العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ، ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة . فذلك الدم جار مجرى البول والغائط ، فكان أذى وقذر ، أما دم الاستحاضة فليس كذلك ، بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر فى عمق الرحم فلا يكون أذى ، هذا ما عندى فى هذا الباب ، وهو قاعدة طيبة ، وبتقريرها يتلخص ظاهر القرآن من الطعن والله أعلم بمراده

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ، ويتفرع عليه أحكام شرعية. أما الصفات الحقيقية فأمران : أحدهما : المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم ، قال تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) قيل فى تفسيره : المراد منه الحيض والحمـل ، وأما دم الاستحاضة ، فانه لا يخرج من الرحم ، لـكن من عروق تنقطع فى فم الرحم ، قال عليه السلام فى صفة دم الاستحاضة «انه دم عرق انفجر» وهـذا الكلام يؤيد ما ذكرناه فى دفع النقض عن تعليل القرآن

﴿والنوع الثانى﴾ من صفات دم الحيض : الصفات اتى وصف رسول الله صـلى الله عليه وسلم دم الحيض بها : فأحدها : أنه أسود . والثانى : أنه ثخين . والثالث : أنه محتـدم وهو المحترق من شدة حرارته . الرابعة : أنه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا . والخامسة : أن له رائحـة كريهة بخلاف سائر الدماء ، وذلك لأنه من الفضلات التى تدفعها الطبيعة . السادسة : أنه بحرانى ، وهو شديد الحمرة وقيل : ماتحصل فيه كدورة تشبيها له بمـاء البحر ، فهذه الصفات هى الصفات الحقيقية ، ثم من الناس من قال : دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة . فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو

دم الحيض، ومالا يكون كذلك لا يكون دم حيض . وما اشتبه الأمر فيه فالأصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض ، فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التى كانت واجبة على ماكان . ومن الناس من قال : هذه الصفات قد تشتبه على المكلف ، فايجاب التأمل فى تلك الدماء وفى تلك الصفات ، يقتضى عسراً ومشقة ، فالشارع قدر وقتاً مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ، ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء . والمقصود من هذا إسقاط العسر والمشقة عن المكلف ، ثم ان الأحكام الشرعية للحيض هى المنع من الصلاة والصوم ، واجتناب دخول المسجد ، ومس المصحف وقراءة القرآن ، وتصير المرأة به بالغة ، والحكم الثابت للحيض بنص القرآن إنما هو حظر الجماع على ماينا كيفية دلالة الآية عليه .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلف الناس فى مدة الحيض فقال الشافعى رحمه الله تعالى : أقلها يوم وليلة ، وأكثرها خمسة عشر يوما ، وهذا قول على بن أبى طالب ، وعطاء بن أبى رباح ، والأوزاعى وأحمد وإسحق رضى الله عنهم . وقال أبو حنيفة والثورى : أقله ثلاثة أيام ولياليهن ، فان نقص عنه فهو دم فاسد . وأكثره عشرة أيام ، قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن : وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء : إن أقل الحيض يوم وليلة ، وأكثره خمسة عشر يوما ، ثم تركه وقال مالك : لاتقدير لذلك فى القلة والكثرة ، فان وجد ساعة فهو حيض . وإن وجد أياما فكذلك ، واحتج أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن على فساد قول مالك : فقال : لو كان المقدار ساقطاً فى القليل والكثير ، لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة ، فكان يلزم أن لايوجد فى الدنيا مستحاضة ، لأن كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب ، وذلك باطل باجماع الأمة . ولأنه روى أن فاطمة بنت أبى حبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم إنى أستحاض فلا أطهر . وأيضا روى أن حمنة استحيضت سبع سنين ، ولم يقل النبى صلى الله عليه وسلم لها إن جميع ذلك حيض ، بل أخبرهما أن منه ماهو حيض ومنه ماهو استحاضة ، فبطل هذا القول والله أعلم .

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة ، لأن لقائل أن يقول : إنما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التى ذكرها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لدم الحيض ، فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض ، وإذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض ، وإذا ترددنا فى الأمرين كان طريان الحيض مجهولا ، وبقاء التكليف الذى هو الأصل معلوم ، والمشكوك لايعارض المعلوم ، فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الأصلية ، فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة ، وإن لم يجعل للحيض زمان معين ، وحجة مالك من وجهين : الأول : أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بين علامة دم

الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا ، فيدخل تحت قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبى حبيش «إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة»

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى قال فى دم الحيض(هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) ذكر وصف كونه أذى فى معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال ، وإنما كان أذى للرائحة المنكرة التى فيه ، واللون الفاسد ، وللحدة القوية التى فيه . وإذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعانى ، فعند حصول هذه المعانى وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة فى كتاب الله تعالى على سبيل التصريح . وعندى أن قول مالك قوى جداً ، أما الشافعى فاحتج على أبى حنيفة بوجهين

﴿الحجة الأولى﴾ أنه وجد دم الحيض فى اليوم بليلته وفى الزائد على العشرة بدليل أنه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود محتدم ، فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض ، فيدخل تحت عموم قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) تركنا العمل بهذا الدليل فى الأقل من يوم وليلة ، وفى الأكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بينى وبين أبى حنيفة ، فوجب أن يبقى معمولا به فى هذه المدة

﴿الحجة الثانية﴾ للشافعى فى جانب الزيادة ما روى أنه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين ، فسر ذلك بأن قال: تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى ، وهذا يدل على أن الحيض قد يكون خمسة عشر يوما ، لأن على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما ، فيكون الحيض نصف عمرها ، ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلى نصف عمرها ، أجاب أبو بكر الرازى عنه من وجهين : الأول : أن الشطر ليس هو النصف ، بل هو البعض . والثانى : أنه لا يوجد فى الدنيا امرأة تكون حائضاً نصف عمرها . لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها .

والجواب عن الأول : أن الشطر هو النصف . يقال : شطرت الشيء أى جعلته نصفين . ويقال فى المثل: أجلب جلبا لك شطره . أى نصفه . وعن الثانى أن قوله عليه السلام «تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى» إنما يتناول زمانا هى تصلى فيه ، وذلك لا يتناول الازمان البلوغ ، واحتج أبو بكر الرازى على قول أبى حنيفة من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ ماروى عن أبى أمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام» قال أبو بكر : فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لأحد

﴿الحجة الثانية﴾ ماروى عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبى العاص الثقفى أنهما قالا الحيض

ثلاثة أيام ، وأربعة أيام إلى عشرة أيام ، وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن القول إذا ظهر عن الصحابى ولم يخالفه أحد كان إجماعا . والثانى : أن التقدير مما لا سبيل إلى العقل إليه متى روى عن الصحابى فالظاهر أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش «تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر» مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء فى كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر فى الثلاثة إلى العشرة فيبقى ماعداه على الأصل

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله عليه السلام فى حق النساء «مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الألباب منهن، فقيل مانقصان دينهن؟ قال تمكث إحداهن الأيام والليالى لا تصلى» وهذا الخبر يدل على أن مدة الحيض مايقع عليه اسم الأيام والليالى ، وأقلها ثلاثة ، وأكثرها عشرة لأنه لا يقال فى الواحد والاثنين لفظ الأيام ولا يقال فى الزائد على العشرة أيام ، بل يقال : أحد عشر يوما أما الثلاثة إلى العشرة فيقال فيها أيام . وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبى حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك . ولفظ الأيام مختص بالثلاثة إلى العشرة . وفى حديث أم سلمة فى المرأة التى سألته أنها تهرق الدم ، فقال : لتنظر عدد الليالى والأيام التى كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ، ثم لتغتسل ولتصل .

فان قيل : لعل حيض تلك المرأة كان مقدراً بذلك المقدار

قلنا : انه عليه السلام ماسألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على أن الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الأيام وأيضا قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها . وذلك عام فى جميع النساء .

﴿الحجة الخامسة﴾ وهى حجة ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال : إن فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة إلى العشرة فوجب بقاؤها على الأصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لأن فيما دون الثلاثة حصل اختلاف للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيضا، فأما من الثلاثة إلى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسألة وبالله التوفيق .

﴿المسألة السادسة﴾ اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض . واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة ، واختلفوا فى أنه هل يجوز الاستمتاع بما دون

السرة وفوق الركبة . فنقول : ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط ، فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه ، بل من يقول : ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على أن الحكم فيما عداه بخلافه ، يقول ان هذه الآية تدل على حل ماسوى الجماع ، أما من يفسر المحيض بالحيض ،كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض . ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة . فوجب أن يبقى الباقى على الحرمة و بالله التوفيق

أما قوله تعالى ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم أن قوله (ولا تقربوهن) أى ولا تجامعوهن ، يقال قرب الرجل امرأته إذا جامعها ، وهذا كالتأكيد لقوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) ويمكن أيضا حملها على فائدة جليلة جديدة . وهى أن يكون قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله (ولا تقربوهن) يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ، ونافع ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، ويعقوب الحضرمى ، وأبو بكر عن عاصم . حتى يطهرن خفيفة من الطهارة ، وقرأ حمزة والكسائى (يطهرن) بالتشديد ، وكذلك حفص عن عاصم . فمن خفف فهو زوال الدم لأن يطهرن من طهرت المرأة من حيضها . وذلك إذا انقطع الحيض ، فالمعنى : لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد ، فهو على معنى يتطهرن ، فأدغم كقوله (يا أيها المزمل . ويا أيها المدثر) أى المتزمل والمتدثر ، وبالله التوفيق

﴿المسألة الثانية﴾ أكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها إلا بعد أن تغتسل من الحيض ، وهذا قول مالك والأوزاعى والشافعى والثورى ، والمشهور عن أبى حنيفة أنها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها ، وان رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال ، حجة الشافعى من وجهين

﴿الحجة الأولى﴾ أن القراءة المتواترة ، حجة بالاجماع . فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما ، وجب الجمع بينهما

إذا ثبت هذا فنقول : قرىء (حتى يطهرن) بالتخفيف وبالتثقيل (ويطهرن) بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم . وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء ، والجمع بين الأمرين ممكن ، وجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تنتهى هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن) علق الاتيان على التطهر بكلمة «إذا» وكلمة «إذا» للشرط فى اللغة، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط، فوجب أن لايجوز الاتيان عند عدم التطهر، حجة أبى حنيفة رحمه الله قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) نهى عن قربانهن، وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن، بمعنى ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى، وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض، أجاب القاضى عنه بأنه لو اقتصر على قوله (حتى يطهرن) لكان ماذكرتم لازما، أما لما ضم اليه قوله (فاذا تطهرن) صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل: لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار، فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه. فانه يجب أن يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعا، وإذا ثبت أنه لابد بعد انقطاع الحيض من التطهر، فقد اختلفوا فى ذلك التطهر، فقال الشافعى وأكثر الفقهاء: هو الاغتسال، وقال بعضهم: هو غسل الموضع، وقال عطاء وطاوس: هو أن تغسل الموضع وتتوضأ، والصحيح هو الأول لوجهين: الأول: أن ظاهر قوله (فاذا تطهرن) حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر فى كل بدنها، لافى بعض من أبعاض بدنها. والثانى: أن حمله على التطهر الذى يختص الحيض بوجوبه. أولى من التطهر الذى يثبت فى الاستحاضة كثبوته فى الحيض، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال وإذا أمكن بوجود الماء، وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال، على أن التيمم يقوم مقامه، وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع، والا فالظاهر يقتضى أن لايجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى المراد بقوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وفيه وجوه: الأول: وهو قول ابن عباس، ومجاهد، وابراهيم، وقتادة، وعكرمة: فأتوهن فى المأتى. فانه هو الذى أمر الله به، ولا تؤتوهن فى غير المأتى، وقوله (من حيث أمركم الله) أى فى حيث أمركم الله. كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) أى فى يوم الجمعة. الثانى: قال الأصم والزجاج: أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن، وذلك بأن لايكن صائمات ولا معتكفات، ولا محرمات. الثالث: وهو قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور. والأقرب هو القول الأول لأن لفظة «حيث» حقيقة فى المكان، مجاز فى غيره

أما قوله ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى، وفى تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا أنا نقول: التواب هو المكثر من فعل مايسمى توبة، وقد

يقال هذا من حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة

فان قيل : ظاهر الآية يدل على أنه يحب تكثير التوبة مطلقاوالعقل يدل على أن التوبة لاتليق الا بالمذنب ، فمن لم يكن مذنبا وجب أن لاتحسن منه التوبة

والجواب من وجهين : الأول : أن المكلف لايأمن البتة من التقصير ، فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز . الثانى : قال أبو مسلم الأصفهانى «التوبة» فى اللغة عبارة عن الرجوع ، ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الأحوال محمود ، اعترض القاضى عليه بأن التوبة.وإن كانت فى أصل اللغة عبارة عن الرجوع ، الا أنها فى عرف الشرع عبارة عن الندم على مافعل فى الماضى ، والترك فى الحاضر ، والعزم على أن لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ، ولأبى مسلم أن يجيب عنه فيقول : مرادى من هذا الجواب أنه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية . فقد صح اللفظ ، وسلم عن السؤال ، وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية ، لئلا يتوجه الطعن والسؤال

أما قوله تعالى﴿ ويحب المتطهرين ﴾ ففيه وجوه : أحدها : المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى وذلك لأن التائب هو الذى فعله ثم تركه ، والمتطهر هو الذى مافعله تنزها عنه . ولا ثالث لهذين القسمين ، واللفظ محتمل لذلك ، لأن الذنب نجاسة روحانية ، ولذلك قال (إنما المشركون نجس) فتركه يكون طهارة روحانية ، وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر ، من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ، ويقال : فلان طاهر الذيل

﴿ والقول الثانى ﴾ أن المراد : لايأتيها فى زمان الحيض ، وأن لا يأتيها فى غير المأتى على ما قال (فأتوهن من حيث أمركم الله) ومن قال بهذا القول قال : هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية . ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط (أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون) فكان قوله (ويحب المتطهرين) ترك الاتيان فى الأدبار

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه تعالى لما أمرنا بالتطهر فى قوله (فاذا تطهرن) فلا جرم مدح المتطهر ، فقال (ويحب المتطهرين) والمراد منه التطهر بالماء . وقد قال تعالى (رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) فقيل فى التفسير : انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ «٢٢٣»

الحكم الثامن

قوله تعالى ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : أحدها : روى أن اليهود قالوا:من جامع امرأته فى قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا . وزعموا أن ذلك فى التوارة ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذبت اليهود ونزلت هذه الآية . وثانيها : روى عن ابن عباس أن عمر جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هلكت . وحكى وقوع ذلك منه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثالثها : كانت الانصار تنكر أن يأتى الرجل المرأة من دبرها فى قبلها ، وكانوا أخذوا ذلك من اليهود ، وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الأنصار ذلك عليهم ، فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ (حرث لكم) أى مزرع ومنبت للولد . وهذا على سبيل التشبيه ، ففرج المرأة كالأرض . والنطفة كالبذر ، والولد كالنبات الخارج ، والحرث مصدر ، ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم ، فيهن تحرثون للولد ، فحذف المضاف . وأيضا قد يسمى موضع الشىء باسم الشىء على سبيل المبالغة ، كقوله

فانما هى إقبال وإدبار

ويقال : هذا أمر الله . أى مأموره . وهذا شهوة فلان . أى مشتهاه . فكذلك حرث الرجل محرثه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها فى قبلها . وبين أن يأتيها من دبرها فى قبلها . فقوله (أنى شئتم) محمول على ذلك ، ونقل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول : المراد من الآية تجويز إتيان النساء فى أدبارهن ، وسائر الناس

كذبوا نافعاً فى هذه الرواية ، وهذا قول مالك ، واختيار السيد المرتضى من الشيعة ، والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه ، وحجة من قال : إنه لايجوز إتيان النساء فى أدبارهن من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الله تعالى قال فى آية المحيض (قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) جعل قيام الأذى علة لحرمة إتيان موضع الأذى ، ولا معنى للأذى الا مايتأذى الانسان منه ، وههنا يتأذى الانسان بنتن روائح ذلك الدم ، وحصول هذه العلة فى محل النزاع أظهر ، فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) وظاهر الأمر للوجوب ، ولا يمكن أن يقال : انه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب ، فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها فى ذلك الموضع الذى أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر ، لأن ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل ، وذلك هو المطلوب

﴿الحجة الثالثة﴾ روى خزيمة ابن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء فى أدبارهن ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : حلال . فلما ولى الرجل دعاه فقال : كيف قلت فى أى الخربتين ، أو فى أى الخرزتين ، أو فى أى الخصفتين ، أمن قبلها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى قبلها فنعم ، أمن دبرها فى دبرها فلا ، ان الله لا يستحى من الحق «لا تؤتوا النساء فى أدبارهن وأراد بخربتها مسلكها . وأصل الخربة عروة المزادة ، شبه الثقب بها ، والخرزة هى الثقبة التى يثقبها الخراز ، كنى به عن المأتى . وكذلك الخصفة من قولهم : خصفت الجلد إذا خرزته ، حجة من قال بالجواز وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية من وجهين : الأول : أنه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال (نساؤكم حرث لكم) فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة ، لا للموضع المعين ، فلما قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) كان المراد فأتوا نساءكم أنى شئتم ، فيكون هذا إطلاقا فى إتيانهن على جميع الوجوه ، فيدخل فيه محل النزاع

﴿الوجه الثانى﴾ أن كلمة «أنى» معناها أين . قال الله تعالى (أنى لك هذا قالت هو من عند الله) والتقدير : من أين لك هذا فصار تقدير الآية : فأتوا حرثكم أين شئتم وكلمة «أين شئتم» تدل على تعدد الأمكنة ، يقال : اجلس أين شئت ويكون هذا تخييرا بين الأمكنة

اذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لايمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها فى قبلها ، أو من دبرها

فى قبلها لأن على هذا التقدير المكان واحد، والتعداد إنما وقع فى طريق الاتيان، واللفظ اللائق به أن يقال: اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة «كيف» بل لفظة «أنى» وثبت أن لفظة «أنى» مشعرة بالتخيير بين الأمكنة، ثبت أنه ليس المراد ماذكرتم بل ماذكرناه

﴿الحجة الثانية﴾ لهم: التمسك بعموم قوله تعالى (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) ترك العمل به فى حق الذكور لدلالة الاجماع، فوجب أن يبقى معمولا به فى حق النسوان.

﴿الحجة الثالثة﴾ توافقنا على أنه لو قال للمرأة: دبرك على حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقا، وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له، هذا مجموع كلام القوم فى هذا الباب.

أجاب الأولون فقالوا: الذى يدل على أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء فى غير المأتى وجوه: الأول: أن الحرث اسم لموضع الحراثة، ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة، فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة، ويقتضى هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تركنا العمل بهذا الدليل فى قوله (نساؤكم حرث لكم) لأن الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة. فحملنا ذلك على المجاز المشهور، من تسمية كل الشىء باسم جزئه. وهذه الصورة مفقودة فى قوله (فأتوا حرثكم) فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين، فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها إلا على إتيان النساء فى المأتى.

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ماذكروه: لما بينا أن ماقبل هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين: أحدهما: قوله (قل هو أذى) والثانى: قوله (فأتوهن من حيث أمركم الله) فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التحليل فى موضع واحد، والأصل أنه لا يجوز.

﴿الوجه الثالث﴾ الروايات المشهورة فى أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى أنه هل يجوز إتيانها من دبرها فى قبلها، وسبب نزول الآية لا يكون خارجا عن الآية، فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة، ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة إلى حملها على الصورة الأخرى، فثبت بهذه الوجوه أن المراد من الآية ليس ماذكروه. وعند هذا نبحث عن الوجوه التى تمسكوا بها على التفصيل.

﴿أما الوجه الأول﴾ فقد بينا أن قوله (فأتوا حرثكم) معناه: فأتوا موضع الحرث.

﴿وأما الثانى﴾ فانه لما كان المراد بالحرث فى قوله (فأتوا حرثكم) ذلك الموضع المعين لم يكن حمل (أنى شئتم) على التخيير فى المكان، وعند هذا يضمر فيه زيادة. وهى أن يكون المراد من (أنى شئتم)

فيضمر لفظة «من» لايقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته . والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز ، حتى لايلزمنا هذا الاضمار . لأنا نقول : بل هذا أولى . لأن الأصل فى الابضاع الحرمة .

﴿وأما الثالث﴾ فجوابه : أن قوله (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) عام ، ودلائلنا خاصة . والخاص مقدم على العام

﴿وأما الرابع﴾ فجوابه : أن قوله : دبرك على حرام . انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق، لأنه محل لحل الملابسة والمضاجعة ، فصار ذلك كقوله : يدك طالق . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلف المفسرون فى تفسير قوله (أنى شئتم) والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها فى قبلها ، ومن دبرها فى قبلها . والثانى : أن المعنى : أى وقت شئتم من أوقات الحل : يعنى إذا لم تكن أجنبية ، أو محرمة ، أو صائمة ، أو حائضا . والثالث : أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة ، أو مضطجعة ، بعد أن يكون فى الفرج . الرابع : قال ابن عباس : المعنى ان شاء عزل ، وان شاء لم يعزل ، وهو منقول عن سعيد بن المسيب . الخامس : متى شئتم من ليل أو نهار

فان قيل : فما المختار من هذه الأقاويل ؟

قلنا : قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو أن اليهود كانوا يقولون : من أتى المرأة من دبرها فى قبلها جاء الولد أحول ، فأنزل الله تعالى هذا لتكذيب قولهم ، فكان الأولى حمل اللفظ عليه ، وأما الأوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب ، لأن «أنى» يكون بمعنى «متى» ويكون بمعنى « كيف» وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت «أنى» لأن حال الجماع لا يختلف بذلك ، فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلنا

أما قوله ﴿وقدموا لأنفسكم﴾ فمعناه : افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ، ونظيره أن يقول الرجل لغيره : قدم لنفسك عملا صالحا . وهو كقوله (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله (قالوا بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس القرار)

فان قيل : كيف تعلق هذا الكلام بما قبله ؟

قلنا : نقل عن ابن عباس أنه قال : معناه التسمية عند الجماع ، وهو فى غاية البعد ، والذى عندى فيه أن قوله (نساؤكم حرث لكم) جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء ،كانه قيل : هؤلاء

وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٤»

النسوان انما حكم الشرع بإباحة وطئهن لكم لأجل أنهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها ، ثم قال بعده (فأتوا حرثكم أنى شئتم) أى لما كان السبب فى إباحة وطئها لكم حصول الحرث، فأتوا حرثكم ، ولا تأتوا غير موضع الحرث . فكان قوله (فأتوا حرثكم) دليلا على الاذن فى ذلك الموضع ، والمنع من غير ذلك الموضع ، فلما اشتملت الآية على الاذن فى أحد الموضعين ، والمنع عن الموضع الآخر ، لاجرم قال (وقدموا لأنفسكم) أى لاتكونوا فى قيد قضاء الشهوة ، بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة ، ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (واتقوا الله) ثم أكده ثالثا بقوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها إلا إذا كانت مسبوقة بالنهى عن شيء لذيذ مشتهى . فثبت أن ماقبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل ، وما بعدها أيضاً دال على تحريمه ، فظهر أن المذهب الصحيح فى تفسير هذه الآية ما ذهب إليه جمهور المجتهدين .

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه﴾ فاعلم أن الكلام فى التقوى قد تقدم ، والكلام فى تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم فى قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة : أولها : (وقدموا لأنفسكم) والمراد منه فعل الطاعات . وثانيها : قوله (واتقوا الله) والمراد منه ترك المحظورات . وثالثها : قوله (واعلموا أنكم ملاقوه) وفيه اشارة إلى أنى انما كلفتكم بتحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات ، لأجل يوم البعث والنشور والحساب ، فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة فى فعل الطاعات وترك المحظورات عبثاً وما أحسن هذا الترتيب ، ثم قال (وبشر المؤمنين) والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر فى القرآن وهو أن يجعل مع كل وعيد وعداً . والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة ، فحذف ذكرهما لما أنهما كالمعلوم ، فصار كقوله (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً)

الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس

والله سميع عليم﴾

المفسرون أكثروا من الكلام فى هذه الآية ، وأجود ماذكروه وجهان : الأول : وهو الذى ذكره أبو مسلم الأصفهانى ، وهو الأحسن : أن قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به . لأن من أكثر ذكر شىء فى معنى من المعانى ، فقد جعله عرضة له يقول الرجل : قد جعلتنى عرضة للومك . وقال الشاعر :

ولا تجعلنى عرضـــة للوائم

وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف . بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) وقال تعالى (واحفظوا أيمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف . كما قال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه وإن سبقت منه الألية برت

والحكمة فى الأمر بتقليل الأيمان ، أن من حلف فى كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع ، فلا يؤمن اقدامه على اليمين الكاذبة ، فيختل ما هو الغرض الأصلى فى اليمين ، وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى ، كان أكمل فى العبودية ، ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى عنده من أن يستشهد به فى غرض من الأغراض الدنيوية

وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿أن تبروا﴾ فهو علة لهذا النهى ، فقوله (أن تبروا) أى إرادة أن تبروا ، والمعنى : انما نهيتكم عن هذا لما أن توقى ذلك من البر والتقوى والاصلاح ، فتكونون يا معشر المؤمنين بررة أتقياء ، مصلحين فى الارض غير مفسدين

فان قيل : وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس ؟

قلنا : لأن من ترك الحلف لاعتقاده أن الله تعالى أجل وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم فى مطالب الدنيا ، وخسائس مطالب الحلف ، فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر . وأما معنى التقوى ، فظاهر أنه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله ، وأما الاصلاح بين الناس فمتى اعتقدوا فى صدق لهجته ، وبعده عن الأغراض الفاسدة ، فيقبلون قوله ، فيحصل الصلح بتوسطه

﴿التأويل الثانى﴾ قالوا : العرضة عبارة عن المانع ، والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال : أردت أفعل كذا فعرض لى أمر كذا ، واعترض أى تحامى ذلك فمنعنى منه ، واشتقاقها من الشىء الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ، ويقال : اعترض فلان على كلام فلان ، وجعل كلامه معارضا لكلام آخر ، أى ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه ، إذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول ، كالقبضة ، والغرفة ، فيكون اسما لما يجعل معرضاً

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٢٥»

دون الشيء ، ومانعا منه ، فثبت أن العرضة عبارة عن المانع ، وأما اللام فى قوله (لأيمانكم) فهو للتعليل

إذا عرفت هذا فنقول : تقدير الآية : ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب أيمانكم من أن تبروا ، أو فى أن تبروا ، فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره ، قالوا : وسبب نزول الآية أن الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم ، أو اصلاح ذات البين ، أو احسان الى أحد أدعيائه ، ثم يقول : أخاف الله أن أحنث فى يمينى ، فيترك البر إرادة البر فى يمينه ، فقيل : لاتجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب هذه الأيمان عن فعل البر والتقوى ، هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات أخر ، ولكن لا فائدة فيها فتركناها ، ثم قال فى آخر الآية (والله سميع عليم) أى : ان حلفتم يسمع ، وان تركتم الحلف تعظيما لله وإجلالا له من أن يستشهد باسمه الكريم فى الاعراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلوبكم ونيتكم

قوله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم﴾

فى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ «اللغو» الساقط الذى لا يعتد به ، سواء كان كلاما أو غيره ، أما ورود هذه اللفظة فى الكلام ، فيدل عليه الآية والخبر والرواية . أما الآية فقوله تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) وقوله (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) وقوله (لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه) وقوله (لاتسمع فيها لاغية) أما قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) فيحتمل أن يكون المراد ، واذا مروا بالكلام الذى يكون لغواً ، وأن يكون المراد : وإذا مروا بالفعل الذى يكون لغواً

وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا»

وأما الرواية فيقال : لغا الطائر يلغو لغواً ، إذا صوت ، ولغو الطائر تصويته ، وأما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام ، فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل : لغو . قال جرير :

يعد الناسبون بنى تميم بيوت المجد أربعة كباراً

وتخرج منهم المرئى لغوا كما ألغيت فى الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء «اللغا» مصدر للغيت ، و «اللغو» مصدر للغوت ، فهذا ما يتعلق باللغة

أما المفسرون فقد ذكروا وجوها : الأول : قال الشافعى رضى الله عنه : انه قول العرب : لا والله . وبلى والله ، مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ، ولو قيل لواحد منهم : سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام ألف مرة لأنكر ذلك ، ولعله قال : لا والله ألف مرة . والثانى : وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أن اللغو هو أن يحلف على شىء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، فهذا هو اللغو ، وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله وبلى والله ، ويوجبها فيما إذا حلف على شىء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن ، وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعى هو قول عائشة ، والشعبى ، وعكرمة ، وقول أبى حنيفة هو قول ابن عباس ، والحسن، ومجاهد، والنخعى ، والزهرى ، وسليمان بن يسار ، وقتادة ، والسدى ، ومكحول . حجة الشافعى رضى الله عنه على قوله وجوه : الأول : ما روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لغو اليمين قول الرجل فى كلامه كلا والله ، وبلى والله . ولا والله» وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ، ومعه رجل من أصحابه ، فرمى رجل من القوم ، فقال : أصبت والله ، ثم أخطأ ، ثم قال الذى مع النبى صلى الله عليه وسلم : حنث الرجل يارسول الله ، فقال صلى الله عليه وسلم «كل أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة» وعن عائشة أنها قالت : أيمان اللغو ما كان فى الهزل والمراء والخصومة التى لا يعقد عليها القلب . وأثر الصحابى فى تفسير كلام الله حجة .

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) يدل على أن لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب ، لكن المراد من قوله (بما كسبت قلوبكم) هو الذى يقصده الانسان على الجد ويربط قلبه به ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذى هو كالمقابل له أن يكون معناه مالا يقصده الانسان بالجد ، ولا يربط قلبه به ، وذلك هو قول الناس على سبيل التعود فى الكلام : لا والله بلى والله . فأما إذا حلف على شىء بالجد أنه كان حاصلا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك ، فلم يكن ذلك لغواً البتة ، بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) وقد ذكرنا أن معناه النهى عن كثرة الحلف واليمين ، وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد: لا والله وبلى والله ، لاشك أنهم يكثرون الحلف ، فذكر تعالى عقيب قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد فى الكلام ، لاعلى سبيل القصد إلى الحلف ، وبين أنه لا مؤاخذة عليهم ، ولا كفارة ، لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضى إما إلى أن يمتنعوا عن الكلام ، أو يلزمهم فى كل لحظة كفارة ، وكلاهما حرج فى الدين ، فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية ، فأما الذى قال أبو حنيفة رضى الله عنه ، فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعى أولى . حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله صلى الله عليه وسلم «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه» الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل

﴿الحجة الثانية﴾ أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ ، فلا يعتبر فيه القصد ، كالطلاق والعتاق ، فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة فى قول الناس : لا والله بلى والله ، إذا حصل الحنث ، ثم الذى يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعى ، ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين فى اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر :

إذا ما راية رفعت لمجد ... تلقاها عرابة باليمين

أى بالقوة . والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين ، وهذا إنما يفعل فى الموضع الذى يكون قابلا للتقوية ، وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل فى المستقبل ، فاما إذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة . فعلى هذا اليمين على الماضى تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها ، والخالى عن المطلوب يكون لغوا ، فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضى ، وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية ، فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغواً

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير يمين اللغو : هو أنه إذا حلف على ترك طاعة ، أو فعل معصية ، فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية ، قال تعالى (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه) فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ، ثم قال (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية ، قالوا : وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام «من حلف على

يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر» وهذا التأويل ضعيف من وجهين : الأول : هو أن المؤاخذة المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته) ولما كان المراد بالمؤاخذة إيجاب الكفارة ، وههنا الكفارة واجبة . علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة . الثانى : أنه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ، ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشىء الذى حلفوا عليه ، لأن كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد . فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب

﴿القول الرابع﴾ فى تفسير يمين اللغو : أنها اليمين المكفرة سميت لغواً ، لأن الكفارة أسقطت الاثم ، فكأنه قيل : لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم ، وهذا قول الضحاك

﴿القول الخامس﴾ وهو قول القاضى : أن المراد به ما يقع سهواً غير مقصود اليه ، والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) أى يؤاخذكم إذا تعمدتم ، ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس ، قال : انه تعالى ذكرههنا (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال فى آية المائدة (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ، ولأن يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل ، فلما ذكر ههنا قوله (بما كسبت قلوبكم) علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب ، وأيضاً ذكر المؤاخذة ههنا ، ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هى . وبينها فى آية المائدة بقوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته) فبين أن المؤاخذة هى الكفارة ، فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه ، مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه ، وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب ، فالكفارة واجبة فيها ، واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها

أما قوله تعالى ﴿والله غفور حليم﴾ فقد علمت أن «الغفور» مبالغة فى ستر الذنوب ، وفى إسقاط عقوبتها ، وأما «الحليم» فاعلم أن الحلم فى كلام العرب الاناة والسكون ، يقال : ضع الهودج على أحلم الجمال . أى على أشدها تؤدة فى السير ، ومنه الحلم لأنه يرى فى حال السكون ، وحلمة الثدى . ومعنى «الحليم» فى صفة الله : الذى لا يعجل بالعقوبة ، بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «٢٢٦» وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٢٧»

الحكم العاشر

قوله تعالى ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾

فى الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ آلى يؤالى إيلاء . وتألى يتألى تأليا ، وائتلى يأتلى ائتلاء ، والاسم منه ألية وألوة ، كلاهما بالتشديد . وحكى أبو عبيدة الوة والوة والوة ثلاث لغات . وبالجملة فالألية،والقسم واليمين ، والحلف ، كلها عبارات عن معنى واحد ، وفى الحديث حكاية عن الله تعالى «آليت أفعل خلاف المقدرين» وقال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه فان سبقت منه الألية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة ، أما فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء ، كما إذا قال : والله لا أجامعك ، ولا أباضعك ، ولا أقربك ، ومن المفسرين من قال : فى الآية حذف تقديره : للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم . إلا أنه حذف لدلالة الباقى عليه ، وأنا أقول : هذا الاضمار انما يحتاج اليه إذا حملنا لفظ الايلاء على المعهود اللغوى . أما إذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنينا عن هذا الاضمار

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن الايلاء فى الجاهلية كان طلاقا ، قال سعيد بن المسيب : كان الرجل لايريد المرأة ولايحب أن يتزوجها غيره ، فيحلف أن لا يقربها ، فكان يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل ، والغرض منه مضارة المرأة ، ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا ، فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل ، فان رأى المصلحة فى ترك هذه المضارة فعلها ، وان رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عبد الله (آلوا من نسائهم) وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما (يقسمون من نسائهم)

أما قوله ﴿من نسائهم﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه يقال : المتعارف أن يقال : حلف فلان على كذا أو آلى على كذا ، فلم أبدلت لفظة «على» ههنا بلفظة «من» ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر ، كما يقال : لى منك كذا . والثانى : أنه ضمن فى هذا القسم معنى البعد . فكأنه قيل : يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين

أما قوله تعالى ﴿تربص أربعة أشهر﴾ فاعلم أن التربص التلبث والانتظار ، يقال : تربصت الشيء تربصا ، ويقال : مالى على هذا الأمر ربصة ، أى تلبث ، وإضافة التربص إلى أربعة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف ، كقوله : بينهما مسيرة يوم ، أى مسيرة فى يوم ومثله كثير

أما قوله ﴿فان فاءوا﴾ فمعناه فان رجعوا ، والفيء فى اللغة هو رجوع الشيء إلى ما كان عليه من قبل ، ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود : فيء . وفرق أهل العربية بين الفيء والظل ، فقالوا : الفيء ما كان بالعشى ، لأنه الذى نسخته الشمس ، والظل ما كان بالغداة لأنه لم تنسخه الشمس ، وفى الجنة ظل وليس فيها فيء ، لأنه لاشمس فيها ، قال الله تعالى (وظل ممدود) وأنشدوا :

فلا الظل من برد الضحى يستطيعه ولا الفيء من برد العشى يذوق

وقيل : فلان سريع الفيء والفيئة ، حكاهما الفراء عن العرب ، أى سريع الرجوع عن الغضب إلى الحالة المتقدمة ، وقيل : لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فيء كأنه كان لهم فرجع اليهم ، فقوله (فان فاءوا) معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها (فان الله غفور رحيم) للزوج إذا تاب من إضراره بامرأته كما أنه غفور رحيم لكل التائبين

أما قوله تعالى ﴿وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم﴾ فاعلم أن العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزماً وعزيمة ، وعزمت عليك لتفعلن ، أى أقسمت ، والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلق طلاقا . وقال الليث : طلقت بضم اللام . وقال ابن الاعرابى : طلقت بضم اللام من الطلاق أجود . ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا فى الشرع ، وأصله من الانطلاق ، وهو الذهاب . فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة ، فهذا مايتعلق بتفسير لفظ الآية

أما الأحكام فكثيرة ، ونذكر ههنا بعض مادلت الآية عليه فى مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ كل زوج يتصور منه الوقاع ، وكان تصرفه معتبرا فى الشرع ، فانه يصح

منه الايلاء ، وهـذا القيد معتبر طرداً وعكساً ، أما الطرد فهو أن كل من كان كذلك صح إيلاؤه ، ويتفرع عليه أحكام : الأول : يصح إيلاء الذمى ، وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه . وقال أبو يوسف ومحمد : لايصح إيلاؤه بالله تعالى ، ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم

﴿الحكم الثانى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : مدة الايلاء لاتختلف بالرق والحرية فهى أربعةأشهرسواء كانالزوجان حرين أو رقيقين ، أوأحدهما كانحراً والآخر رقيقا. وعند أبىحنيفة ومالك رضى الله عنهما تتنصف بالرق . إلا أن عند أبى حنيفة تتنصف برق المرأة ، وعند مالك برق الرجل ، كما قالا فى الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يتناول الكل ، والتخصيص خلاف الظاهر ، لأن تقـديـر هـذه المدة انمـا كان لأجل معنى يرجع إلى الجبلة والطبع ، وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج ، فيستوى فيه الحر والرقيق ، كالحيض ، ومدة الرضاع ومدة العـــنة

﴿الحكم الثالث﴾ يصح الايلاء فى حال الرضا والغضب . وقال مالك : لا يصح إلا فى حال الغضب ، لنا ظاهر هذه الآية

﴿الحكم الرابع﴾ يصح الايلاء من المرأة سـواء كانت فى صلب النـكاح ، أو كانت مطلقة طلقة رجعيـة ، بدليل أن الرجعية يصـدق عليها أنهـا من نسائه ، بدليل أنه لو قال : نسائى طوالق . وقع الطلاق عليهـا ، وإذا ثبت أنها من نسائه دخلت تحت الآية . لظاهر قوله (للذين يؤلونـ من نسائهم)

أما عكس هذه القضية ، وهو أن من لايتصور منه الوقاع لايصح إيلاؤه ، ففيه حكمان

﴿الحكم الأول﴾ إيلاء الخصى صحيح ، لأنه يجامع كما يجامع الفحل ، انما المفقود فى حقه الانزال وذلك لا أثر له ، ولأنه داخل تحت عموم الآية

﴿الحكم الثانى﴾ المجبوب إن بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح إيلاؤه ، وإن لم يبق ففيه قولان أحدهما : أنه لايصح إيلاؤه وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه . والثانى : أنه يصح لعموم هـذه الآية ، لأن قصد المضارة باليمين قد حصل منه

﴿القيد الثانى﴾ أن يكون زوجا . فلو قال لأجنبية : والله لا أجامعك ثم نكحها لم يكن مؤليا ، لأن قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر) يفيد أن هذا الحكم لهم لا لغيرهم ، كقوله (لـكم دينـكم ولى دين) أى لـكم لا لغيركم

﴿المسألة الثانية﴾ المحلوف به والحلف إما أن يكون بالله أو بغيره . فان كان بالله كان موليا . ثم إن جامعها فى مدة الايلاء خرج عن الايلاء ، وهل تجب كفارة اليمين فيه قولان : الجديد وهو الأصح ، وقول أبى حنيفة رضى الله عنه أنه تجب كفارة اليمين ، والقديم أنه إذا فاء بعد مضى المدة أو فى خلال المدة فلا كفارة عليه ، حجة القول الجديد أن الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث فى اليمين بالله تعالى عامة ، وأى فرق بين أن يقول : والله لا أقربك ثم يقربها ، وبين أن يقول : والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجةالقول القديم قوله تعالى (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والاستدلال به من وجهين : أحدهما : أن الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا ، لأن الحاجة ههنا داعية إلى معرفتها ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز . والثانى : أنه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله (فان فاءوا فان الله غفور رحيم) والغفران يوجب ترك المؤاخذة ، وللأولين أن يجيبوا فيقولوا : انما ترك الكفارة ههنا لأنه تعالى بينها فى القرآن ، وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر المواضع

أما قوله ﴿غفور رحيم﴾ فهو يدل على عدم العقاب . لكن عدم العقاب لا ينافى وجوب الفعل ، كما أن التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ، ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص ، وأما ان كان الحلف فى الايلاء بغير الله كما إذا قال : ان وطئتك فعبدى حر ، أو أنت طالق ، أو ضرتك طالق ، أو ألزم أمرا فى الذمة ، فقال : ان وطئتك فلله على عتق رقبة ، أو صدقة ، أو صوم ، أو حج ، أو صلاة ، فهل يكون موليا للشافعى رضى الله عنه فيه قولان : قال فى القديم : لا يكون موليا ، وبه قال أحمد فى ظاهر الرواية ، دليله أن الايلاء معهود فى الجاهلية ، ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية فى هذا الباب هو الحلف بالله ، وأيضا روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : من حلف فليحلف بالله ، فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله . وقال فى الجديد وهو قول أبى حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله أنه يكون موليا لأن لفظ الايلاء يتناول الكل . وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا أو طلاقا ، فاذا وطئها يقع ذلك المعلق ، وان كان المعلق به التزام قربة فى الذمة فعليه ما فى نذر اللجاج ، وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين . والثانى : عليه الوفاء بما سمى . والثالث : أنه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى . وفائدة هذين القولين أنا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضى أربعة أشهر يضيق الأمر عليه حتى يفىء أو يطلق . وان قلنا : لا يكون موليا لا يضيق عليه الأمر

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى مقدار مدة الايلاء على أقوال : فالأول : قول ابن عباس أنه

لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أبدا . والثانى : قول الحسن البصرى واسحق : ان أى مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما ، وهذان المذهبان فى غاية التباعد . والثالث : قول أبى حنيفة والثورى أنه لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد . والرابع: قول الشافعى وأحمد ومالك رضى الله عنهم : انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر ، وفائدة الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما أنه إذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة ، وهذه المدة تكون حقاً للزوج ، فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق، فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه . وعند أبى حنيفة : إذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه ، حجة الشافعى من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الفاء فى قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم ، وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الأربعة أشهر .

فان قيل : ماذكرتموه ممنوع لأن قوله (فان فاؤا . وإن عزموا الطلاق) تفصيل لقوله (للذين يؤلون من نسائهم) والتفصيل يعقب المفصل .كما تقول : أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتمونى بقيت معكم ، وإلا ترحلت عنكم .

قلنا : هذا ضعيف لأن قوله (للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الأمرين والفاء فى قوله (فان فاؤا) ورد عقيب ذكرهما ، فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الايلاء ، وعقيب حصول التربص فى هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره ، وهو قوله : أنا أنزل عندكم فان أكرمتمونى بقيت وإلا ترحلت ، لأن هناك الفاء متأخرة عن ذلك النزول ، أما ههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص ، فلا بد وأن يكون مادخل الفاء عليه واقعاً عقيب هذين الأمرين ، وهذا كلام ظاهر .

﴿الحجة الثانية﴾ للشافعى رضى الله عنه أن قوله (وإن عزموا الطلاق) صريح فى أن وقوع الطلاق إنما يكون بايقاع الزوج . وعلى قول أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه يقع الطلاق بمضى المدة لا بايقاع الزوج .

فان قيل : الايلاء الطلاق فى نفسه . فالمراد من قوله (وإن عزموا الطلاق) الايلاء المتقدم .

قلنا:هذا بعيد لأن قوله (وإن عزموا الطلاق) لابد وأن يكون معناه : وإن عزم الذين يؤلون الطلاق ، فجعل المؤلى عازما ، وهذا يقتضى أن يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا . وأما الطلاق فهو متعلق العزم ، ومتعلق العزم متأخر عن العزم ، فاذاً الطلاق متأخر عن العزم لامحالة . والايلاء

إما أن يكون مقارناً للعزم أو متقدما ، وهذا يفيد القطع بأن الطلاق فى هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر .

﴿الحجة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يقتضى أن يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا ، وماذاك إلا أن نقول : تقدير الآية : فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم ، عليم بما فى قلوبهم .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد إن الله سميع لذلك الايلاء .

قلنا : هذا يبعد لأن هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء ، بل إنما حصل على شيء حصل بعد الايلاء ، وهو كلام غيره : حتى يكون (فان الله سميع عليم) تهديداً عليه .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن قوله تعالى (فان فاءوا ، وإن عزموا) ظاهره التخيير بين الأمرين ، وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتهما واحداً ، وعلى قول أبى حنيفة ليس الأمر كذلك

﴿الحجة الخامسة﴾ أن الايلاء فى نفسه ليس بطلاق ، بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة إلا أن الشرع ضرب لذلك مقداراً معلوما من الزمان، وذلك لأن الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة ، وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيراً ، فأما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون إلا عند قصد المضارة ، ولما كان الطول والقصر فى هذا الباب أمراً غير مضبوط ، بين تعالى حداً فاصلا بين القصير والطويل ، فعند حصول هذه تبين قصد المضارة ، وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق ، بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة أنه يؤمر إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء ، وهذا المعنى معتبر فى الشرع كما قلنا فى ضرب الأجل فى مدة العنين وغيره حجة أبى حنيفة رضى الله عنه أن عبدالله بن مسعود قرأ (فان فاءوا فيهن)

والجواب الصحيح : أن القراءة الشاذة مردودة لأن كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن ، وأولى الناس بهذا أبو حنيفة ، فانه بهذا الحرف تمسك فى أن التسمية ليست من القرآن ، وأيضا فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون فى المدة . فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها .

وَالْمُطَلَّقَـاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

الحكم الحادى عشر

قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾

اعلم أنه تعالى ذكر فى هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق

﴿فالحكم الأول للطلاق﴾ وجوب العدة : واعلم أن المطلقة هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها ، وهى إما أن تكون أجنبية أو منكوحة ، فان كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة ، لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع ، والعدة غير واجبة عليها بالاجماع ، وأما المنكوحة فهى إما أن تكون مدخولا بها أو لا تكون ، فان لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها ، قال الله تعالى (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وأما إن كانت مدخولا بها فهى إما أن تكون حائلا أو حاملا ، فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وأما إن كانت حائلا فاما أن يكون الحيض ممكنا فى حقها أو لا يكون ، فان امتنع الحيض فى حقها إما للصغر المفرط ، أو للكبر المفرط كانت عدتها بالأشهر لا بالاقراء ، قال الله تعالى (واللائى يئسن من المحيض) وأما إذا كان الحيض فى حقها ممكناً ، فاما أن تكون رقيقة ، واما أن تكون حرة ، فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة ، أما إذا كانت المرأة منكوحة ، وكانت مطلقة بعد الدخول ، وكانت حائلا ، وكانت من ذوات الحيض ، وكانت حرة ، فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها فى هذه الآية ، وفى الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ العام إنما يحسن تخصيصه إذا كان الباقى بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب ، يقال فى الثوب : انه أسود إذا كان الغالب عليه السواد ، أو حصل فيه بياض قليل ، فأما إذا كان الغالب عليه البياض ، وكان السواد قليلا ، كان انطلاق لفظ الأسود عليه كذبا ، فثبت أن الشرط فى كون العام مخصوصاً أن يكون الباقى بعد

التخصيص أكثر ، وهذه الآية ليست كذلك ، فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام ، وتركتم قسما واحداً ، فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لايليق بحكمة الله تعالى

والجواب : أما الاجنبية فخارجة عن اللفظ ، فان الاجنبية لايقال فيها : انها مطلقة ، واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لأن المقصود من العدة براءة الرحم ، والحاجة إلى البراءة لاتحصل إلا عند سبق الشغل ، وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لأن إيجاب الاعتداد بالاقراء إنما يكون حيث تحصل الاقراء ، وهذان القسمان لم تحصل الاقراء فى حقهما ، وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر ، فثبت أن الأعم الأغلب باق تحت هذا العموم

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (يتربصن) لاشك أنه خبر ، والمراد منه الأمر ، فما الفائدة فى التعبير عن الأمر بلفظ الخبر .

والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى لو ذكره بلفظ الأمر لكان ذلك يوهم أنه لا يحصل المقصود إلا إذا شرعت فيها بالقصد والاختيار ، وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا فى المقصود ، لأنها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة إلا إذا قصدت أداء التكليف ، أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم ، وعرف أنه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود ، سواء علمت ذلك أو لم تعلم ، وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالغضب . الثانى : قال صاحب الكشاف : التعبير عن الأمر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الأمر اشعاراً بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة إلى امتثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ، ونظيره قولهم فى الدعاء : رحمك الله أخرج فى صورة الخبر ثقة بالاجابة ، كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها

﴿السؤال الثالث﴾ لو قال يتربص المطلقات : لكان ذلك جملة من فعل وفاعل ، فما الحكمة فى ترك ذلك ، وجعل المطلقات مبتدأ ، ثم قوله (يتربصن) اسناد الفعل إلى الفاعل ، ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ

الجواب : قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الاعجاز : انك إذا قدمت الاسم فقلت : زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لايفيده قولك : فعل زيد . وذلك لأن قولك : زيد فعل يستعمل فى أمرين : أحدهما : أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل ، كقولك : أنا أكتب فى المهم الفلانى إلى السلطان . والمراد دعوى الانسان الانفراد . الثانى : أن لا يكون المقصود ذلك ، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لاثبات ذلك الفعل ، كقولهم :

هو يعطى الجزيل . لا يريد الحصر ، بل أن يحقق عند السامع أن اعطاء الجزيل دأبه ، ومثله قوله تعالى (والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى (واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) وقول الشاعر :

هما يلبسان المجد أحسن لبسة شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا أنك إذا قلت : عبد الله . فقد أشعرت بأنك تريد الاخبار عنه ، فيحصل فى العقل شوق إلى معرفة ذلك ، فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه ، فيكون ذلك أبلغ فى التحقيق ونفى الشبهة

﴿السؤال الرابع﴾ هلا قيل : يتربصن ثلاثة قروء كما قيل (تربص أربعة أشهر) وما الفائدة فى ذكر الأنفس .

الجواب : فى ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص ، وزيادة بعث ، لأن فيه ما يستنكفن منه ، فيحملهن على أن يتربصن ، وذلك لأن أنفس النساء طوامح إلى الرجال . فأراد أن يقمعن أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص

﴿السؤال الخامس﴾ لفظ «أنفس» جمع قلة ، مع أنهن نفوس كثيرة ، والقروء جمع كثرة ، فلم ذكر جمع الكثرة ، مع أن المراد هذه القروء الثلاثة ، وهى قليلة

والجواب : أنهم يتسعون فى ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر ، لاشتراكهما فى معنى الجمعية ، أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا فى جمع قرء من الاقراء

﴿السؤال السادس﴾ لم لم يقل : ثلاث قروء ؟ كما يقال : ثلاث حيض

الجواب : لأنه أتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر ، فهذا مايتعلق بالسؤالات فى هذه الآية وبقى من الكلام فى هذه الآية مسألة واحدة فى حقيقة القروء ، فنقول : القروء جمع قرء وقرء ، ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر . قالو أبو عبيدة : الاقراء من الأضداد فى كلام العرب ، والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا ، وقال آخرون انه حقيقة فى الحيض ، مجاز فى الطهر ، ومنهم من عكس الأمر ، وقال قائلون : انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر ، والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال : فالأول : أن القرء هو الاجتماع ، ثم فى وقت الحيض يجتمع الدم فى الرحم ، وفى وقت الطهر يجتمع الدم فى البدن ، وهو قول الأصمعى والأخفش والفراء والكسائى

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أبى عبيد : أنه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أبى عمرو بن العلاء : أن القرء هو الوقت ، يقال : أقرأت النجوم إذا طلعت ، وأقرأت إذا أفلت ، ويقال : هذا قارىء الرياح لوقت هبوبها ، وأنشدوا للهذلى

إذا هبت لقارئها الرياح

وإذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر ، لأن لكل واحد منهما وقتا معيناً ، واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء ، والظاهر يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة التكليف ، الا أن العلماء أجمعوا على أنه لا يكفى ذلك . بل عليها أن تعتد بثلاثة أقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه ، فمذهب الشافعى رضى الله عنه أنها الأطهار ، روى ذلك عن ابن عمر ، وزيد ، وعائشة ، والفقهاء السبعة ، ومالك ، وربيعة ، وأحمد رضى الله عنهم فى رواية ، وقال على وعمر وابن مسعود : هى الحيض ، وهو قول أبى حنيفة ، والثورى والأوزاعى وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة ، وإسحاق رضى الله عنهم ، وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعى أقصر ، وعندهم أطول ، حتى لو طلقها فى حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءاً وان حاضت عقيبه فى الحال ، فاذا شرعت فى الحيضة الثالثة انقضت عدتها ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق فى حال الطهر . ومن الحيضة الرابعة ان كان فى حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ، ثم قال : إذا طهرت لأكثر الحيض تنقضى عدتها قبل الغسل وان طهرت لأقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء ، أو يمضى عليها وقت صلاة . حجة الشافعى من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) ومعناه : فى وقت عدتهن ، لكن الطلاق فى زمان الحيض منهى عنه ، فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض ، أجاب صاحب الكشاف عنه فقال : بمعنى مستقبلات لعدتهن ، كما يقول : لثلاث بقين من الشهر ، يريد : مستقبلا لثلاث ، وأقول : هذا الكلام يقوى استدلال الشافعى رضى الله عنه لأن قول القائل : لثلاث بقين من الشهر معناه : لزمان يقع الشروع فى الثلاث عقيبه ، فكذا ههنا قوله (فطلقوهن لعدتهن) معناه : طلقوهن بحيث يحصل الشروع فى العدة عقيبه ، ولما كان الأمر حاصلا بالتطليق فى جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة . وذلك هو المطوب

﴿الحجة الثانية﴾ ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : هل تدرون الأقراء ؟ الاقراء الاطهار . ثم قال الشافعى رضى الله عنه : والنساء بهذا أعلم ، لأن هذا إنما يبتلى به النساء

﴿الحجة الثالثة﴾ «القرء» عبارة عن الجمع ، يقال : ما قرأت الناقة نسلا قط ، أى ما جمعت فى رحمها ولداً قط ، ومنه قول عمرو بن كلثوم

هجان اللون لم تقرأ جنينا

وقال الأخفش يقال : ما قرأت حيضة، أى ما ضمت رحمها على حيضة ، وسمى الحوض مقرأة لأنه يجتمع فيه المـاء ، وأقرأت النجوم إذا اجتمعت للغروب ، وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ، ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه ، وقرأ القارىء أى جمع الحروف بعضها إلى بعض

إذا ثبت هذا فنقول : وقت اجتماع الدم إنما هو زمان الطهر ، لأن الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم . لأن الدم يجتمع فى هـذا الزمان فى الرحم

قلنا:الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة ، بل تنفصل قطرة قطرة أما وقت الطهر فالكل مجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر أتم ، وتمـام التقرير فيه أن اسم القرء لمـا دل على الاجتماع ، فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر . اذ لو لم تمتـلىء بذلك الفائض لمـا سالت إلى الخارج ، فمن أول الطهر يأخذ فى الاجتماع والازدياد إلى آخره . والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى الحقيقة . وهذا كلام بين

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الأصل أن لا يكون لأحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات ، تركنا العمل به عند قيام الدليل عليـه ، وهو أقل مايسمى بالاقراء الثلاثة ، وهى الأطهار ، لأن الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض ، فلمـا كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهـذه الآية ، وطرحنا الأكثر وفاء بالدلائل الدالة على أن الأصـل أن لا يكون لأحد على غيره قدرة الحبس والمنع

﴿الحجة الرابعة﴾ أن ظاهر قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يقتضى أنها إذا اعتدت بثلاثة أشـياء تسمى أقراء أن تخرج عن العهـدة ، وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم ، فوجب أن تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير ، إلا أنا بينا أن مدة العدة بالأطهار أقل من مدة العدة بالحيض ، فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمـدة الناقصة أو بالمدة الزائدة ، وإذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا الى بدل ، وكل ما كان كذلك لم يكن واجباً ، فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الأطهار غير واجب ،

وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجباً وهو المطلوب ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : الأول : أن الأقراء فى اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض ، إلا أن فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض ، لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «دعى الصلاة أيام أقرائك» وإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكورة فى القرآن إلى الحيض أولى

﴿الحجة الثانية﴾ أن القول بأن الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة أقراء بكمالها لأن هذا القائل يقول : ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ، وإنما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال: انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها فى آخر الطهر تعتد بذلك قرءاً فاذا كان فى أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر ، كان القول الأول أليق بالظاهر أجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك أن الله قال (الحج أشهر معلومات) والأشهر جمع وأقله ثلاثة ، ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض الثالث ، وذلك هو شوال ، وذو القعدة ، وبعض ذى الحجة ، فكذا ههنا جاز أن تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر . أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين : الأول : أنا تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل ، فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير دليل ، والثانى : أن فى العدة تربصاً متصلا ، فلا بد من استيفاء الثلاثة ، وليس كذلك أشهر الحج ، لأنه ليس فيها فعل متصل ، فكأنه قيل : هذه الأشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق ، وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين : الأول : كما أن حمل الاقراء على الأطهار يوجب النقصان عن الثلاثة ، فحمله على الحيض يوجب الزيادة ، لأنه إذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة ، فتحصل الزيادة ، وعذرهم عنه أن هذه لابد من تحملها لأجل الضرورة ، لأنه لو جاز الطلاق فى الحيض لأمرناه بالطلاق فى آخر الحيض حتى تعتد بأطهار كاملة ، وإذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة ، فنحن أيضاً نقول : لما صارت الاقراء مفسرة بالأطهار ، والله تعالى أمرنا بالطلاق فى الطهر ، صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة أطهار طهر الطلاق فيه

﴿والوجه الثانى﴾ فى الجواب أنا بينا أن القرء اسم للاجتماع ، وكمال الاجتماع إنما يحصل فى آخر الطهر قرءاً تاما ، وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان فى شىء من القرء

﴿الحجة الثالثة﴾ لهم: أنه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار ، وأيضا

لما كانت الأشهر شرعت بدلا عن الأقراء، والبدل يعتبر بتمامها، فان الأشهر لا بد من إتمامها وجب أيضا أن يكون الكمال معتبراً فى المبدل، فلا بد وأن تكون الأقراء الكاملة هى الحيض، أما الأطهار فالواجب فيها قرءان وبعض

﴿الحجة الرابعة﴾ لهم: قوله صلى الله عليه وسلم «طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان» وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة، فوجب أن تكون عدة الحرة هى الحيض

﴿الحجة الخامسة﴾ أجمعنا على أن الاستبراء فى شراء الجوارى يكون بالحيضة. فكذا العدة تكون بالحيضة، لأن المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد

﴿الحجة السادسة﴾ لهم: أن الغرض الأصلى فى العدة استبراء الرحم، والحيض هو الذى تستبرأ به الارحام دون الطهر، فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر

﴿الحجة السابعة﴾ لهم: أن القول بأن القروء هى الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة، لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطعنت فى الحيضة الثالثة. فان جعلنا القرء هو الحيض، فحينئذ يحرم للغير التزوج بها، وان جعلنا القرء طهراً، فحينئذ يحل للغير التزوج بها، وجانب التحريم أولى بالرعاية، لقوله صلى الله عليه وسلم «ماإجتمع الحرام والحلال الاوغلب الحرام الحلال» ولأن الأصل فى الأبضاع الحرمة، ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط، فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم «دع مايريبك إلى مالا يريبك» فهذا جملة الوجوه فى هذا الباب

واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات، ويكون حكم الله فى حق الكل ماأدى اجتهاده اليه

أما قوله تعالى ﴿ولايحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن﴾ فاعلم أن انقضاء العدة لما كان مبنياً على انقضاء القرء فى حق ذوات الأقراء، وعلى وضع الحمل فى حق الحامل، وكان الوصول إلى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة فى العدة، وجعل القول قولها إذا ادعت انقضاء قرئها فى مدة يمكن ذلك فيها، وهو على مذهب الشافعى رضى الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة، لأن أمرها يحمل على أنها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة، ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض، ثم طهرت خمسة عشر يوماً وهو أقل الطهر، ثم حاضت مرة أخرى يوماً وليلة، ثم طهرت خمسة عشر يوماً، ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار، فمتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها، وكذلك إذاكانت حاملافادعت أنها أسقطت كان القول قولها، لأنها على أصل أمانتها

واعلم أن للمفسرين فى قوله (ماخلق الله فى أرحامهن) ثلاثة أقوال : الأول : أنه الحبل والحيض معاً ، وذلك لأن المرأة لها أغراض كثيرة فى كتمانهما ، أما كتمان الحبل فان غرضها فيه أن انقضاء عدتها بالقروء أقل زماناً من انقضاء عدتها بوضع الحمل ، فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة ، وربما كرهت مراجعة الزوج الأول ، وربما أحبت التزوج بزوج آخر ، أوأحبت أن يلتحق ولدها بالزوج الثانى . فلهذه الأغراض تكتم الحبل ، وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهى من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها لكى يراجعها الزوج الأول ، وقد تحب تقصير عدتها لتبطيل رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض فى بعض الأوقات لأنها إذا حاضت أولا فكتمته ، ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طولت العدة ، واذا كتمت أن الحيضة الثالثة وجدت فكمثل . واذا كتمت أن حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها ، فثبت أنه كما أن لها غرضا فى كتمان الحبل ، فكذلك فى كتمان الحيض ، فوجب حمل النهى على مجموع الأمرين

﴿القول الثانى﴾ أن المراد هو النهى عن كتمان الحمل فقط ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : قوله تعالى (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) وثانيها : أن الحيض خارج عن الرحم لأنه مخلوق فى الرحم . وثالثها : أن حمل قوله تعالى (ما خلق الله فى أرحامهن) على الولد الذى هو جوهر شريف . أولى من حمله على الحيض الذى هو شيء فى غاية الخساسة والقذر ، واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة . لأنه لما كان المقصود منعها عن إخفاء هذه الأحوال التى لا اطلاع لغيرها عليها ، وبسببها تختلف أحوال الحرمة والحل فى النكاح ، فوجب حل اللفظ على الكل

﴿القول الثالث﴾ أن المراد هو النهى عن كتمان الحيض ، لأن هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ، ولم يتقدم ذكر الحمل . وهذا أيضا ضعيف ، لأن قوله (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يضاف إلى ما تقدم ، فيجب حمله على كل ما يخلق فى الرحم

أما قوله تعالى ﴿ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾ فليس المراد أن ذلك النهى مشروط بكونها مؤمنة . بل هذا كما تقول للرجل الذى يظلم : ان كنت مؤمنا فلا تظلم . تريد ان كنت مؤمنا فينبغى أن يمنعك إيمانك عن ظلمى ، ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء ، وهو كما قال فى الشهادة (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن أمانته وليتق الله ربه) والآية دالة على أن كل من جعل أمينا فى شيء فخان فيه فأمره عند الله شديد

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٢٨»

قوله تعالى ﴿وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا اصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الثانى للطلاق وهو الرجعة ، وفى البعولة قولان : أحدهما : أنه جمع بعل ، كالفحولة والذكورة . والجدودة والعمومة ، وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ، ولا يجوز إدخالها فى كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب ، فلا يقال فى كعب : كعوبة ، ولا فى كلب : كلابة . واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان ، فيقال للمرأة بعلة . كما يقال لها زوجة فى كثير من اللغات ، وزوج فى أفصح اللغات ، فهما بعلان . كما أنهما زوجان . وأصل البعل السيد المالك فيما قيل . يقال : من بعل هذه الناقة ؟ كما يقال : من ربها ، وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه رباً ، وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد

﴿القول الثانى﴾ أن البعولة مصدر . يقال : بعل الرجل يبعل بعولة . إذا صار بعلا . وباعل الرجل امرأته إذا جامعها ، وفى الحديث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى أيام التشريق : انها أيام أكل وشرب وبعال . وامرأة حسنة البعل . إذا كانت تحسن عشرة زوجها . ومنه الحديث «إذا أحسنتن ببعل أزواجكن» وعلى هذا الوجه كان معنى الآية : وأهل بعولتهن

وأما قوله ﴿أحق بردهن فى ذلك﴾ فالمعنى : أحق برجعتهن فى مدة ذلك التربص ، وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ مافائدة قوله (أحق) مع أنه لاحق لغير الزوج فى ذلك

الجواب : من وجهين : الأول : أنه تعالى قال قبل هذه الآية (ولا يحل لهن أن يكتمن ماخلق الله فى أرحامهن) كان تقدير الكلام : فانهن ان كتمن لأجل أن يتزوج بهن زوج آخر ، فاذا فعلن ذلك كان الزوج الأول أحق بردهن ، وذلك لأنه ثبت للزوج الثانى حق فى الظاهر . فبين أن الزوج الأول أحق منه ، وكذا إذا ادعت انقضاء أقرائها ثم علم خلافه . فالزوج الأول أحق من الزوج الآخر فى العدة . الثانى : إذا كانت معتدة فلها فى مضى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذى يتضمن إبطال حق الزوج جاز أن يقول (وبعولتهن أحق) من حيث

أن لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ماهن عليه من العدة

﴿السؤال الثانى﴾ مامعنى الرد ؟

الجواب : يقال : رددته أى رجعته ، قال تعالى فى موضع (ولئن رددت إلى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رجعت)

﴿السؤال الثالث﴾ ما معنى الرد فى المطلقة الرجعية ؟ وهى ما دامت فى العدة فهى زوجته كما كانت

الجواب : أن الرد والرجعة يتضمن إبطال التربص والتحرى فى العدة ، فهى ما دامت فى العدة كأنها كانت جارية فى إبطال حق الزوج ، وبالرجعة يبطل ذلك ، فلا جرم سميت الرجعة رداً ، لا سيما ومذهب الشافعى رضى الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها إلا بعد الرجعة ، ففى الرد على مذهبه شيئان : أحدهما : ردها من التربص إلى خلافه . الثانى : ردها من الحرمة إلى الحل

﴿السؤال الرابع﴾ ما الفائدة فى قوله تعالى (فى ذلك)

الجواب : أن حق الرد انما يثبت فى الوقت الذى هو وقت التربص ، فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة

أما قوله تعالى ﴿إن أرادوا إصلاحا﴾ فالمعنى أن الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح وما أرادوا المضارة ، ونظيره قوله (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) والسبب فى هذه الآية أن فى الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ، ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة ، حتى تحتاج المرأة الى أن تعتد عدة حادثة ، فنهوا عن ذلك ، وجعل الشرط فى حل المراجعة ارادة الاصلاح ، وهو قوله (ان أرادوا إصلاحا)

فان قيل : ان كلمة «ان» للشرط ، والشرط يقتضىَ انتفاء الحكم عند انتفائه ، فيلزم إذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة

والجواب : أن الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها ، فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها ، بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة ، حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم

أما قوله تعالى ﴿ولهن مثل الذى عليهن﴾ فاعلم أنه تعالى لما بين أنه يجب أن يكون المقصود

من المراجعة إصلاح حالها ، لا إيصال الضرر اليها . بين أن لكل واحد من الزوجين حقاً على الآخر

واعلم أن المقصود من الزوجية لا يتم الا إذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الآخر ، وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ، ونحن نشير إلى بعضها . فأحدها : أن الزوج كالأمير والراعى ، والزوجة كالمأمور والرعية ، فيجب على الزوج بسبب كونه أميراً وراعيا أن يقوم بحقها ومصالحها ،ويجب عليها فى مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج . وثانيها : روى عن ابن عباس أنه قال «انى لأتزين لامرأتى كما تتزين لى» لقوله تعالى ولهن مثل الذى عليهن . وثالثها : ولهن على الزوج من إرادة الاصلاح عند المراجعة ، مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله فى أرحامهن . وهذا أوفق لمقدمة الآية

أما قوله تعالى ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : رجل بين الرجلة . أى القوة ، وهو أرجل الرجلين أى أقواهما ، وفرس رجيل قوى على المشى . والرجل معروف لقوته على المشى . وارتجل الكلام أى قوى عليه من غير حاجة فيه إلى فكرة وروية ، وترجل النهار قوى ضياؤه . وأما الدرجة فهى المنزلة وأصلها من درجت الشىء أدرجه درجا ، وأدرجته إدراجا إذا طويته ، ودرج القوم قرنا بعد قرن أى فنوا ومعناه أنهم طووا عمرهم شيئا فشيئا ، والمدرجة قارعة الطريق ، لأنها تطوى منزلا بعد منزل ، والدرجة المنزلة من منازل الطريق ، ومنه الدرجة التى يرتقى فيها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فضل الرجل على المرأة أمر معلوم ، إلا أن ذكره ههنا يحتمل وجهين : الأول : أن الرجل أزيد فى الفضيلة من النساء فى أمور : أحدها : العقل . والثانى : فى الدية ، والثالث : فى المواريث . والرابع : فى صلاحية الامامة والقضاء والشهادة . والخامس : له أن يتزوج عليها ، وأن يتسرى عليها ، وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج . والسادس : أن نصيب الزوج فى الميراث منها أكثر من نصيبها فى الميراث منه . والسابع : أن الزوج قادر على تطليقها ، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها . شاءت المرأة أم أبت ، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج . وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ، ولا تقدر أيضا على أن تمنع الزوج من المراجعة . والثامن : أن نصيب الرجل فى سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة ، وإذا ثبت فضل الرجل على المرأة فى هذه الأمور ، ظهر أن المرأة كالأسير العاجز فى يد الرجل ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم «استوصوا بالنساء خيراً فانهن عندكم عوان » وفى خبر آخر : اتقوا الله فى الضعيفين : اليتيم والمرأة . وكان معنى الآية أنه لأجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن فى الاقتدار كانوا مندوبين إلى أن يوفوا من حقوقهن

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

أكثر ، فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال فى الاقدام على مضارتهن وإيذائهن ، وذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه أكثر .كان صدور الذنب عنه أقبح ، واستحقاقه للزجر أشد .

﴿والوجه الثانى﴾ أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين . لأن المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة ، واشتباك الأنساب واستكثار الأعوان والأحباب ، وحصول اللذة ، وكل ذلك مشترك بين الجانبين ، بل يمكن أن يقال : ان نصيب المرأة فيها أوفر ، ثم ان الزوج اختص بأنواع من حقوق الزوجة . وهى التزام المهر والنفقة ، والذب عنها ، والقيام بمصالحها ، ومنعها عن مواقع الآفات ، فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبا ، رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) وعن النبى صلى الله عليه وسلم «لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود لزوجها» ثم قال تعالى (والله عزيز حكيم) أى غالب لا يمنع ، مصيب فى أحكامه وأفعاله . لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل

قوله تعالى ﴿الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق ، وهو الطلاق الذى تثبت فيه الرجعة ، وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ كان الرجل فى الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضى عدتها ،ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له ، فجاءت امرأة الى عائشة رضى الله عنها ، فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك ، فذكرت عائشة رضى الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنزل قوله تعالى (الطلاق مرتان)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف المفسرون فى أن هذا الكلام حكم مبتدأ وهو متعلق بما قبله ، قال قوم : انه حكم مبتدأ ، ومعناه أن التطليق الشرعى يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ، وهذا التفسير هو قول من قال : الجمع بين الثلاث حرام . وزعم أبو زيد الدبوسى فى الأسرار : أن هذا هو قول عمر ، وعثمان ، وعلى ، وعبد الله ابن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وعبد بن عمر ، وعمران بن الحصين ، وأبى موسى الأشعرى ، وأبى الدرداء وحذيفة

﴿والقول الثانى﴾ فى تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله ، والمعنى أن الطلاق الرجعى مرتان ، ولا رجعة بعد الثلاث . وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث ، وهو مذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه

حجة القائلين بالقول الأول : أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق . لأن الألف واللام إذا لم يكونا للمعهود أفادا الاستغراق ، فصار تقدير الآية : كل الطلاق مرتان . ومرة ثالثة . ولو قال هكذا لأفاد أن الطلاق المشروع متفرق . لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق بالاجماع

فان قيل : هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون . وعندى الجمع مباح لا مسنون

قلنا : ليس فى الآية بيان صفة السنة ، بل كان تفسير الأصل الطلاق ، ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر ، إلا أن معناه هو الأمر ، أى طلقوا مرتين يعنى دفعتين . وإنما وقع العدول عن لفظ الأمر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر . فثبت أن هذه الآية دالة على الأمر بتفريق الطلقات ، وعلى التشديد فى ذلك الأمر والمبالغة فيه ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : الأول : وهو اختيار كثير من علماء الدين ، أنه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة . وهذا القول هو الأقيس ، لأن النهى يدل على اشتمال المنهى عنه على مفسدة راجحة . والقول بالوقوع سعى فى إدخال تلك المفسدة فى الوجود وأنه غير جائز . فوجب أن يحكم بعدم الوقوع

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : أنه وان كان محرما الا أنه يقع ، وهذا منه بناء على أن النهى لا يدل على الفساد

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير هذه الآية أن نقول : انها ليست كلاما مبتدأ ، بل هى متعلقة بما قبلها ، وذلك لأنه تعالى بين فى الآية الأولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ، ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو الى غاية معينة ، فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين . أو كالعام المفتقر الى المخصص فبين فى هذه الآية أن ذلك الطلاق الذى ثبت فيه للزوج حق الرجعة ، هو أن يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة بالألف واللام فى قوله : الطلاق للمعهود السابق ، يعنى ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة . هو أن يوجد مرتين ، فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية ، والذى يدل على أن هذا التفسير أولى وجوه : الأول : أن قوله (وبعولتهن أحق بردهن) ان كان لكل الأحوال ، فهو مفتقر الى المخصص ، وان لم يكن عاما فهو مجمل ، لأنه ليس فيه بيان الشرط الذى عنده يثبت حق الرجعة . فيكون مفتقرا الى البيان . فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة

بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص ، أو كان البيان حاصلا مع المجمل ، وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا إلا أن الأرجح أن لا يتأخر

﴿الحجة الثانية﴾ إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ ، كان قوله (الطلاق مرتان) يقتضى حصر كل الطلاق فى المرتين وهو باطل بالاجماع ، لا يقال : انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة ، وهو قوله (أو تسريح باحسان) فصار تقدير الآية : الطلاق مرتان ومرة ، لأنا نقول : ان قوله (أو تسريح باحسان) متعلق بقوله (فامساك بمعروف) لا بقوله (الطلاق مرتان) ولان لفظ التسريح بالاحسان لا إشعار فيه بالطلاق ، ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة ، وانه غير جائز .

﴿الحجة الثالثة﴾ ما روينا فى سبب نزول هذه الآية ، انها إنما نزلت بسبب امرأة شكت إلى عائشة رضى الله عنها أن زوجها يطلقها ويراجعها كثيراً بسبب المضارة ، وقد أجمعوا على أن سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن عموم الآية ، فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنبى عنه

أما قوله تعالى ﴿فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الامساك خلاف الاطلاق ، والمساك والمسكة اسمان منه ، يقال : انه لذو مسكة ومساكة إذا كان بخيلا ، قال الفراء : يقال انه ليس بمساك غلمانه ، وفيه مساكة من جبر ، أى قوة ، وأما التسريح فهو الارسال ، وتسريح الشعر تخليصك بعضه من بعض ، وسرح الماشية سرحا إذا أرسلها ترعى

﴿المسألة الثانية﴾ تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج ، هو أن يوجد مرتان ، ثم الواجب بعد هاتين المرتين إما إمساك بمعروف أو تسريح باحسان ، ومعنى الامساك بالمعروف هو أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاع ، وفى معنى الآية وجهان : أحدهما : أن توقع عليها الطلقة الثالثة ، روى أنه لما نزل قوله تعالى (الطلاق مرتان) قيل له صلى الله عليه وسلم : فأين الثالثة ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : هو قوله (أو تسريح باحسان) والثانى : أن معناه أن يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة ، وهو مروى عن الضحاك والسدى .

واعلم أن هذا الوجه هو الأقرب لوجوه : أحدها : أن الفاء فى قوله (فان طلقها) تقتضى وقوع

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ

الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح ، فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة ، لكان قوله : فان طلقها طلقة رابعة وأنه لايجوز . وثانيها : أنا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة ، كانت الآية متناولة لجميع الأحوال ، لأنه بعد الطلقة الثانيه إما أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامساك بمعروف) أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة ، وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) أو يطلقها ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فكانت الآية مشتملة على بيان كل الاقسام ، أما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا آخر لزم ترك أحد الأقسام الثلاث ، ولزم التكرير فى ذكر الطلاق وأنه غير جائز . وثالثها : أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال ، فحمل اللفظ على ترك المراجعة أولى من حمله على التطليق . ورابعها : أنه قال بعد ذكر التسريح (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) والمراد به الخلع . ومعلوم أنه لايصح الخلع بعد أن طلقها الثالثة ، فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذى رويناه فى صحة ذلك القول ، فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه

واعلم أن المراد من الاحسان ، هو أنه إذا تركها أدى اليها حقوقها المالية ، ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ، ولا ينفر الناس عنها

﴿المسألة الثالثة﴾ الحكمة فى اثبات حق الرجعة أن الانسان مادام يكون مع صاحبه لايدرى أنه هل تشق عليه مفارقته أولا فاذا فارقه فعند ذلك يظهر . فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ، ثم لما كان كمال التجربة لايحصل بالمرة الواحدة ، فلا جرم أثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين ، وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك الباب ، فان كان الأصلح إمسا كها راجعها وأمسكها بالمعروف . وإن كان الأصلح له تسريحها سرحها على أحسن الوجوه ، وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده

قوله تعالى ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن

اللهِ فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٢٢٩»

يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع ، واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالاحسان ، بين فى هذه الآية أن من جملة الاحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئاً من الذى أعطاها من المهر والثياب وسائر ماتفضل به عليها ، وذلك لأنه ملك بضعها ، واستمتع بها فى مقابلة ماأعطاها ، فلا يجوز أن يأخذ منها شيئاً ، ويدخل فى هذا النهى أن يضيق عليها ليلجئها إلى الافتداء كما قال فى سورة النساء (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) وقوله ههنا (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) هو كقوله هناك (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فثبت أن الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ، ونظيره قوله تعالى (لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة) فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها ، وقال أيضا (فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا) فعظم فى أخذ شىء من ذلك بعد الافضاء

فان قيل لمن الخطاب فى قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا) فان كان للازواج لم يطابقه قوله (فان خفتم ألا يقيما حدود الله) وإن قلت للأئمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئا

قلنا : الأمران جائزان ، فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للأزواج وآخرها خطاباً للأئمة والحكام . وذلك غير غريب فى القرآن ، ويجوز أن يكون الخطاب كله للائمة والحكام ، لأنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والايتاء عند الترافع اليهم ، فكأنهم هم الآخذون والمؤتون

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾ فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة ، وهى مسألة الخلع ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن هذه الآية نزلت فى جميلة بنت عبد الله بن أبى ، وفى زوجها ثابت بن قيس بن شماس ، وكانت تبغضه أشد البغض ، وكان يحبها أشد الحب ، فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالت : فرق بينى وبينه فانى أبغضه ، ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجىء فى أقوام فكان أقصرهم قامة ، وأقبحهم وجها ، وأشدهم سوادا ، وإنى أكره الكفر بعد الاسلام . فقال ثابت : يارسول الله مرها فلترد على الحديقة التى أعطيتها . فقال لها : ماتقولين ؟ قالت : نعم وأزيده فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط . ثم قال لثابت : خذمنها ما أعطيتها وخل سبيلها ،

ففعل فكان ذلك أول خلع فى الاسلام . وفى سنن أبى داود أن المرأة كانت حفصة بنت سهل الأنصارية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله تعالى (الا أن يخافا) هو استثناء متصل أو منقطع ، وفائدة هذا الخلاف تظهر فى مسألة فقهية ، وهى أن أكثر المجتهدين قالوا : يجوز الخلع فى غير حالة الخوف والغضب ، وقال الزهرى والنخعى وداود : لا يباح الخلع إلا عند الغضب ، والخوف من أن لا يقيما حدود الله ، فان وقع الخلع فى غير هذه الحالة فالخلع فاسد ، وحجتهم أن هذه الآية صريحة فى أنه لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ، ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال (إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله) فكانت الآية صريحة فى أنه لا يجوز الأخذ فى غير حالة الخوف ، وأما جمهور المجتهدين فقالوا : الخلع جائز فى حالة الخوف ، وفى غير حالة الخوف ، والدليل عليه قوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئا) فاذا جاز لها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بازاء ما بذل ، كان ذلك فى الخلع الذى تصير بسببه مالكة لنفسها أولى ، وأما كلمة «الا» فهى محمولة على الاستثناء المنقطع ، كما فى قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) أى لكن إن كان خطأ (فدية مسلمة إلى أهله)

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوف المذكور فى هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف ، وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ، ويمكن حمله على الظن ، وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة ، وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه فى المستقبل ، وإطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور ، فلا جرم أطلق على هذا الظن اسم الخوف . وهذا مجاز مشهور ، فقد يقول الرجل لغيره : قد خرج غلامك بغير اذنك . فتقول : قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته ، وأنشد الفراء

إذا مت فادفنى إلى جنب كرمة تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولا تدفننى فى الفلاة فاننى أخاف إذا مامت أن لا أذوقها

ثم الذى يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية (فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الشرط هو حصول الخوف للرجل والمرأة . ولا بد ههنا من مزيد بحث . فنقول : الأقسام الممكنة فى هذا الباب أربعة لأنه إما أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط ، أو من قبل الزوج فقط ، أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما ، أو يكون الخوف حاصلا من قبلهما معاً

﴿أما القسم الأول﴾ وهو أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة، وذلك بأن تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج، فههنا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه مارويناه من حديث جميلة مع ثابت، لأنها أظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الأخذ

فان قيل: فقد شرط تعالى فى هذه الآية خوفهما معاً، فكيف قلتم: انه يكفى حصول الخوف منها فقط

قلنا: سبب هذا الخوف وإن كان أوله من جهة المرأة إلا أنه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج، لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله فى أمر الزوج، وهو يخاف أنها إذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها، وربما زاد على قدر الواجب. فكان الخوف حاصلا لهما جميعاً، فقد يكون ذلك السبب منها لأمر يتعلق بالزوج، ويجوز أن تكره المرأة مصاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقبح وجهه، أو لمرض منفر منه، وعلى هذا التقدير تكون المرأة خائفة من معصية الله فى أن لا تطيع الزوج، ويكون الزوج خائفاً من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير فى بعض حقوقها

﴿القسم الثانى﴾ أن يكون الخوف من قبل الزوج فقط، بأن يضربها ويؤذيها، حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية، وبدليل سائر الآيات، كقوله (ولا تعضلوهن لتذهبوا) إلى قوله (أتأخذونه بهتانا واثما مبينا) وهذا مبالغة عظيمة فى تحريم أخذ ذلك المال

﴿القسم الثالث﴾ أن لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج، ولا من قبل الزوجة، وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين: أن هذا الخلع جائز، والمال المأخوذ حلال، وقال قوم انه حرام

﴿القسم الرابع﴾ أن يكون الخوف حاصلا من قبلهما معاً، فهذا المال حرام أيضاً. لأن الآيات التى تلوناها تدل على حرمة أخذ ذلك المال إذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج، وليس فيه تقييد بقيد أن يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولأن الله تعالى أفرد لهذا القسم آية أخرى وهو قوله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما) الآية، ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال، فهذا شرح هذه الأقسام الأربعة. واعلم أن هذا الذى قلناه من هذه الأقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى، فأما فى الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ حمزة (الا أن يخافا) بضم الياء والباقون بفتحها، قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة إبدال أن لا يقيما من ألف الضمير، وهو من بدل الاشتمال، كقولك: خيف زيد

تركه إقامة حدود الله ، وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله (الا أن يخافوا) وبقوله تعالى (فان خفتم) ولم يقل «خافا» فجعل الخوف لغيرهما. وجه قراءة العامة إضافة الخوف اليهما على ما بينا أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها ، والزوج يخاف أنها ان لم تطعه يعتدى عليها

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى قدر مايجوز وقوع الخلع به ، فقال الشعبى والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس : لايجوز أن يأخذ أكثر مما أعطاها ، وهو قول على بن أبى طالب رضى الله عنه ، قال سعيد بن المسيب : بل مادون ما أعطاها حتى يكون الفضل له ، وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالأزيد والأقل والمساوى ، واحتج الأولون بالقرآن والخبر والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) ثم قال بعد ذلك (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فوجب أن يكون هذا راجعا إلى ما آتاها : وإذا كان كذلك لم يدخل فى إباحة الله تعالى إلا قدر ما آتاها من المهر ، وأما الخبر فما روينا أن ثابتا لما طلب من جميلة أن ترد عليه حديقته ، فقالت جميلة وأزيده . فقال صلى الله عليه وسلم : لا حديقته فقط ، ولو كان الخلع بالزائد جائزاً : لما جاز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يمنعها منه ، وأما القياس فهو أنه استباح بعضها ، فلو أخذ منها أزيد مما دفع إليها لكان ذلك إجحافا بجانب المرأة وإلحاقا للضرر بها ، وأنه غير جائز ، وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة ، فوجب أن لايتقيد بمقدار معين ، فكما أن للمرأة أن لاترضى عند النكاح إلا بالصداق الكثير ، فكذا للزوج أن لايرضى عند المخالعة إلا بالبذل الكثير ، لاسيما وقد أظهرت الاستخفاف بالزوج ، حيث أظهرت بغضه وكراهته ، ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضى الله عنه رفعت اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وحبسها فى بيت الزبل ليلتين ، ثم قال لها : كيف حالك؟ فقالت مابت أطيب من هاتين الليلتين ، فقال عمر : اخلعها ولو بقرطها ، والمراد اخلعها حتى بقرطها وعن ابن عمر أنه جاءه امرأة قد اختلعت من زوجها بكل شىء وبكل ثوب عليها إلا درعها ، فلم ينكر عليها .

﴿المسألة السابعة﴾ الخلع تطليقة بائنة . وهو قول على وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبى والنخعى وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى ، وهو قول أبى حنيفة وسفيان ، وهو أحد قولى الشافعى رضى الله عنهم ، وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضى الله عنهم : انه فسخ للعقد ، وهو القول الثانى للشافعى . وبه قال أحمد وإسحق وأبو ثور .

حجة من قال : إنه طلاق أن الأمة مجمعة على أنه فسخ أو طلاق ، فاذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وإنما قلنا : انه ليس بفسخ لأنه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى : كالاقالة

فى البيع . وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر ، كالاقالة . فان الثمن يجب رده ، وإن لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ . وإذا بطل ذلك ثبت أنه طلاق

حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أنه تعالى قال (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ثم ذكر الطلاق فقال (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا ، وهذا الاستدلال نقله الخطابى فى كتاب معالم السنن عن ابن عباس .

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس فى مخالعة امرأته . مع أن الطلاق فى زمان الحيض أوفى طهر حصل الجماع فيه حرام ، فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبى صلى الله عليه وسلم أن يستكشف الحال فى ذلك ، فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق

﴿الحجة الثالثة﴾ روى أبو داود فى سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبى صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة ، قال الخطابى : وهذا أدل شىء على أن الخلع فسخ وليس بطلاق ، لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد

أما قوله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ فالمعنى أن ماتقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع (فلا تعتدوها) أى فلا تتجاوزوا عنها ، ثم بعد هذا النهى المؤكد أتبعه بالوعيد ، فقال (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) وفيه وجوه : أحدها : أنه تعالى ذكر فى سائر الآيات (ألا لعنة الله على الظالمين) فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن . وثانيها : أن الظالم اسم ذم وتحقير ، فوقوع هذا الاسم يكون جارياً مجرى الوعيد . وثالثها : أنه أطلق لفظ الظلم تنبيها على أنه ظلم من الانسان على نفسه ، حيث أقدم على المعصية ، وظلم أيضاً للغير بتقدير أن لاتتم المرأة عدتها ، أو كتمت شيئا مما خلق فى رحمها ، أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان ، أو أخذ من جملة ما آتاها شيئا لابسبب نشوز من جهة المرأة ، ففى كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه ، وظالما لغيره ، وفيه أعظم التهديدات

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ «٢٣٠»

قوله تعالى ﴿ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ﴾

اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق ، وهو بيان أن الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة ، وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ الذين قالوا : ان قوله (أو تسريح باحسان) إشارة إلى الطلقة الثالثة قالوا : ان قوله (فان طلقها) تفسير لقوله (تسريح باحسان) وهذا قول مجاهد ، إلا أنا بينا أن الأولى أن لايكون المراد من قوله (تسريح باحسان) الطلقة الثالثة ، وذلك لأن للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية أحوالا ثلاثة : أحدها : أن يراجعها ، وهو المراد بقوله (فامساك بمعروف) والثانى : أن لايراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة وتحصل البينونة ، وهو المراد بقوله (أو تسريح باحسان) والثالث : أن يطلقها طلقة ثالثة ، وهو المراد بقوله (فان طلقها) فاذا كانت الأقسام ثلاثة ، والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الألفاظ الثلاثة على معنى من المعانى الثلاثة ، فأما إن جعلنا قوله (أو تسريح باحسان) عبارة عن الطلقة الثالثة كناقد صرفنا لفظين إلى معنى واحد على سبيل التكرار ، وأهملنا القسم الثالث ، ومعلوم أن الأول أولى .

واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الأجنبى ، ونظم الآية (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

فان قيل : فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب فى إيقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين ؟

قلنا : السبب أن الرجعة والخلع لايصحان إلا قبل الطلقة الثالثة . أما بعدها فلا يبقى شيء من ذلك : فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ، ثم أتبعه بحكم الخلع ، ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لأنها كالخاتمة لجميع الأحكام المعتبرة فى هذا الباب والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾ مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لاتحل لذلك الزوج إلا بخمس

شرائط : تعتد منه ، وتعقد للثانى ، ويطؤها ثم يطلقها ثم تعتد منه . وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب : تحل بمجرد العقد ، واختلف العلماء فى أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب ، قال أبو مسلم الأصفهانى: الأمران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار .

وقبل الخوض فى الدليل لابد من التنبيه على مقدمة . قال عثمان بن جنى : سألت أبا على عن قولهم : نكح المرأة . فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فاذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا أنه عقد عليها . وإذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته أرادوا به المجامعة . وأقول : هذا الذى قاله أبو على كلام محقق بحسب القوانين العقلية . لأن الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين . فاذا قيل : نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته . ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية ، فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد متقدم لامحالة على المركب .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : نكح فلان زوجته ، فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية ، والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة ، تقدم المفرد على المركب ، واذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النكاح غير الزوجية ، إذا ثبت هذا كان قوله (حتى تنكح زوجا غيره) يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية ، فكل من قال بذلك قال : انه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لابد من الوطء ، فقوله (تنكح) يدل على الوطء ، وقوله (زوجا) يدل على العقد ، وأما قول من يقول : ان الآية غير دالة على الوطء ، وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف ، لأن الآية تقتضى نفى الحل ممدودا إلى غاية ، وهى قوله (حتى تنكح) وماكان غاية للشىء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته ، فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح ، فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد . فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد ، وأنه غير جائز . أما إذا حملنا النكاح على الوطء ، وحملنا قوله (زوجا) على العقد ، لم يلزم هذ الاشكال ، وأما الخبر المشهور فى السنة فما روى أن تميمة بنت عبد الرحمن القرظى . كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظى ابن عمها . فطلقها ثلاثا . فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير القرظى ، فأتت النبى صلى الله عليه وسلم وقالت : كنت تحت رفاعة فطلقنى فبت طلاقى . فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير . وان مامعه مثل هدبة الثوب ، وأنه طلقنى قبل أن يمسنى أفأرجع إلى ابن عمى؟ فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة لا حتى

تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل ، فلبثت ما شاء الله ثم عادت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : ان زوجى مسنى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : كذبت فى الأول فلن أصدقك فى الآخر ، فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأتت أبا بكر فاستأذنت ، فقال : لا ترجعى اليه فلبثت حتى مضى لسبيله ، فأتت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لأرجمنك . وفى قصة رفاعة نزل قوله (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

أما القياس فلأن المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لأن الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ، ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبى أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ، ومعلوم أن الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فأما بمجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى : إذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ، ثم نكحت زوجا آخر وأصابها ، ثم عادت إلى الأول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة . وهى التى بقيت له من الطلقات الأولى ، وقال أبو حنيفة : بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث ، حجة الشافعى أن هذه طلقة ثالثة . فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة ، انما قلنا انها طلقة ثالثة لأنها طلقة وجدت بعد الطلقتين . والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة . لقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) الآية وقوله (فان طلقها) أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره ، أو غير مسبوق بنكاح غيره ، فكان الكل داخلا فيه

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : إذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للغير ، على أنه اذا أحلها للاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما ، فهذا نكاح متعة بأجل مجهول ، وهو باطل . ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها إذا أحلها للاول ففيه قولان : أحدهما : لا يصح . والثانى : يصح ويبطل الشرط ، وبه قال أبو حنيفة ، ولو تزوجها مطلقا معتقداً بأنه إذا أحلها طلقها ، فالنكاح صحيح ، ويكره ذلك ، ويأثم به ، وقال مالك والثورى وأحمد : هذا النكاح باطل . دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهى بوطء مسبوق بعقد ، وقد وجدت ، فوجب القول بانتهاء الحرمة ، وحيث حكمنا بفساد النكاح ، فوطئها هل يقع به التحليل قولان ، والأصح أنه لا يقع به التحليل

أما قوله تعالى ﴿فان طلقها﴾ فالمعنى : ان طلقها الزوج الثانى الذى تزوجها بعد الطلقة الثالثة ، لأنه تعالى قد ذكره بقوله (حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما) أى على المرأة المطلقة والزوج

الأول أن يتراجعا بنكاح جديد . فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع ، لأن الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك . فاذا تناكحا فقد تراجعا إلى ماكانا عليه من النكاح ، فهذا تراجع لغوى ، بق فى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر الآية يقتضى أن عند ما يطلقها الزوج الثانى تحل المراجعة للزوج الأول ، إلا أنه مخصوص بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) لأن المقصود من العدة استبراء الرحم ، وهذا المعنى حاصل ههنا ، وهذا هو الذى عول عليه سعيد بن المسيب فى أن التحليل يحصل بمجرد العقد ، لأن الوطء لو كان معتبراً لكانت العدة واجبة . وهذه الآية تدل على سقوط العدة . لأن الفاء فى قوله (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثانى ، الا أن الجواب ما قدمنا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الخليل والكسائى : موضع (أن يتراجعا) خفض باضمار الخافض ، تقديره : فى أن يتراجعا وقال الفراء : موضعه نصب بنزع الخافض

أما قوله تعالى ﴿ان ظنا أن يقيما حدود الله﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال كثير من المفسرين (ان ظنا) أى إن علما وأيقنا أنهما يقيمان حدود الله ، وهذا القول ضعيف من وجوه : أحدها : أنك لا تقول : علمت أن يقوم زيد ، ولكن علمت أنه يقوم زيد . والثانى : أن الانسان لا يعلم ما فى القدر ، وانما يظنه . والثالث : أنه بمنزلة قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا إصلاحا) فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا . واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن ، أى متى حصل هذا الظن ، وحصل لهما العزم على إقامة حدود الله ، حسنت هذه المراجعة ، ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو إضرار منه ، فالمراجعة تحرم

﴿المسألة الثانية﴾ كلمة «ان» فى اللغة للشرط ، والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط ، فظاهر الآية يقتضى أنه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة ، لكنه ليس الأمر كذلك ، فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل ، الا أنا نقول : ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة : بل المراد منه أنه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى . وقصد الاقامة لحدود الله وأوامره ، ثم قال بعد ذلك (وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (وتلك حدود الله) إشارة إلى ما بينها من التكاليف ، وقوله (يبينها)

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «٢٣١»

إشارة إلى الاستقبال . والجمع بينهما متناقض ، وعندى أن هـذه النصوص التى تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة ، وأكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة ، فكان المراد والله أعلم أن هذه الأحكام التى تقدمت هى حدود الله . وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم . وهو كقوله تعالى (ليبين للناس ما نزل اليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم فى رواية أبان (نبينها) بالنون وهى نون التعظيم ، والباقون بالياء على أنه يرجع على اسم الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه : أحـدها : أنهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به ، وهو كقوله (هدى للمتقين) والثانى : أنه خصهم بالذكر ، كقوله (وملائكته ورسله وجبريل وميكال) والثالث : يعنى به العرب لعلمهم باللسان .والرابع: يريد من له عقل وعلم ، كقوله (وما يعقلها إلا العالمون) والمقصود أنه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه ، لأنه متى كان كذلك فقد أزيح عذر المكلف . والخامس : أن قوله (تلك حدود الله) يعنى ما تقدم ذكره من الأحكام يبينها الله لمن يعلم أن الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ، ليعملوا بأمره ، وينتهوا عما نهوا عنه

قوله تعالى ﴿واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم﴾

اعلم أن فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أول ما يجب تقديمه فى هذه الآية أن لقائل أن يقول : لا فرق بين هذه الآية وبين قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريراً لكلام واحد فى موضع واحد من غير فائدة ، وأنه لا يجوز .

والجواب : أما أصحاب أبى حنيفة فهم الذين حملوا قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) على أن الجمع بين الطلقات غير مشروع ، وانما المشروع هو التفريق ، فهذا السؤال ساقط عنهم ، لأن تلك الآية فى بيان كيفية الجمع والتفريق ، وهذه الآية فى بيان كيفية الرجعة ، وأما أصحاب الشافعى رحمهم الله ، وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة ، فهذا السؤال وارد عليهم . ولهم أن يقولوا : ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة ، وكان اثبات ذلك الحكم فى بعض تلك الصور أهم ، لم يبعد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ، ليدل ذلك التكرير على أن فى تلك الصورة من الاهتمام ماليس فى غيرها وههنا كذلك وذلك لأن قوله (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أوتسريح باحسان) فيه بيان أنه لابد فى مدة العدة من أحد هذين الأمرين ، واما فى هذه الآية ، ففيه بيان أن عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية أحد هذين الأمرين . ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشارفة زوال العدة أولى بالوجوب من سائر الأوقات التى قبل هذا الوقت . وذلك لأن أعظم أنواع الايذاء أن يطلقها ، ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل ، حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر ، فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة ، لم يقبح أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف عنها

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فأمسكوهن بمعروف) اشارة إلى المراجعة ، واختلف العلماء فى كيفية المراجعة ، فقال الشافعى رضى الله عنه : لما لم يكن نكاح ولا طلاق إلا بكلام ، لم تكن الرجعة إلا بكلام ، وقال أبو حنيفة والثورى رضى الله عنهما : تصح الرجعة بالوطء ، وقال مالك رضى الله عنه : ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة ، والا فلا

حجة الشافعى رضى الله عنه ما روى أن ابن عمر رضى الله عنه لما طلق زوجته وهى حائض، فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر . أمره النبى صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا . وقيل : درجات الأمر الجواز ،فنقول : انه كان مأذونا بالمراجعة فى زمان الحيض ، وما كان مأذونا بالوطء فى زمان الحيض ، فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة . وحجة أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه تعالى قال (فأمسكوهن

بمعروف) أمر بمجرد الامساك ، واذا وطئها فقد أمسكها ، فوجب أن يكون كافيا . أما الشافعى رضى الله تعالى عنه فانه لما قال : انه لا بد من الكلام ، فظاهر مذهبه أن الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب، وبه قال مالك وأبو حنيفة رضى الله عنهما. وقال فى الاملاء: هو واجب، وهو اختيار محمد ابن جرير الطبرى . والحجة فيه قوله تعالى (فأمسكوهن بمعروف) ولا يكون معروفا إلا إذا عرفه الغير ، وأجمعنا على أنه لا يجب عرفان غير الشاهد ، فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجباً وأجاب الأولون بأن المراد بالمعروف هو المراعاة وإيصال الخير لا ما ذكرتم

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : انه تعالى أثبت عند بلوغ الأجل حق المراجعة . وبلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة ، وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة

والجواب من وجهين : أحدهما : المراد ببلوغ الأجل مشارفة البلوغ . لا نفس البلوغ ، وبالجملة فهذا من باب المجاز الذى يطلق فيه اسم الكل على الأكثر ، وهو كقول الرجل إذا قارب البلد : قد بلغنا . الثانى : أن الأجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذى هو آخر زمان يمكن إيقاع الرجعة فيه . بحيث إذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة ، وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا إلى المجاز

أما قوله تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضرارا﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول : لا فرق بين أن يقول (فأمسكوهن بمعروف) وبين قوله (ولا تمسكوهن ضرارا) لأن الأمر بالشىء نهى عن ضده . فما الفائدة فى التكرار ؟

والجواب : الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة . فلا يتناول كل الأوقات . أما النهى فانه يتناول كل الأوقات ، فلعله يمسكها بمعروف فى الحال . ولكن فى قلبه أن يضارها فى الزمان المستقبل . فلما قال تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً) اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال : الضرار هو المضارة ، قال تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضرارا) أى اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين . ومعناه رجع الى إثارة العداوة . وإزالة الالفة وإيقاع الوحشة . وموجبات النفرة ، وذكر المفسرون فى تفسير هذا الضرار وجوها : أحدها : ما روى أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها . فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها . وهكذا يفعل بها حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر أو أكثر . والثانى : فى تفسير الضرار سوء العشرة . والثالث : تضييق النفقة ، واعلم أنهم كانوا يفعلون فى الجاهلية أكثر هذه الأعمال رجاء أن تختلع المرأة منه بمالها

أما قوله تعالى ﴿لتعتدوا﴾ ففيه وجهان : الأول : المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين ، يعنى فتكون عاقبة أمركم ذلك . وهو كقوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) أى فكان لهم

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ

وهى لام العاقبة . والثانى : أن يكون المعنى : لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن ، فحينئذ تصيرون عصاة الله ، وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ، ولا شك أن هذا أعظم أنواع المعاصى

أما قوله تعالى ﴿ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾ ففيه وجوه : أحدها : ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله . وثانيها : ظلم نفسه بأن فوت عليها منافع الدنيا والدين ، أما منافع الدنيا فانه إذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب فى التزوج به ولا فى معاملته أحد . وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الأهل والثواب الحاصل على الانقياد لأحكام الله تعالى وتكاليفه

أما قوله تعالى ﴿ولا تتخذوا آيات الله هزوا﴾ ففيه وجوه : الأول : أن من نسى فلم يفعله بعد أن نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الأمر . يقال فيه أنه استهزأ بهذا الأمر ويلعب به ، فعلى هذا كل من أمر بأنه تجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ، ثم وصلت اليه هذه التكاليف التى تقدم ذكرها فى العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لأدائها . كان كالمستهزىء بها ، وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة . وثانيها : المراد : ولا تتسامحوا فى تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث . والثالث : قال أبو الدرداء : كان الرجل يطلق فى الجاهلية ، ويقول : طلقت وأنا لاعب ، ويعتق وينكح ، ويقول مثل ذلك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال «من طلق ، أو حرر ، أو نكح ، فزعم أنه لاعب فهو جد» والرابع قال عطاء : المعنى أن المستغفر من الذنب إذا كان مصرا عليه أو على مثله ، كان كالمستهزىء بآيات الله تعالى ، والأقرب هو الوجه الأول . لأن قوله (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) تهديد ، والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها ، لا على شىء آخر غيرها ، واعلم أنه تعالى لما رغبهم فى أداء التكاليف بما ذكر من التهديد ، رغبهم أيضا فى أدائها بأن ذكرهم أنواع نعمه عليهم . فبدأ أولا بذكرها على سبيل الاجمال . فقال (واذكروا نعمة الله عليكم) وهذا يتناول كل نعم الله على العبد فى الدنيا وفى الدين . ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين ، وإنما خصها بالذكر لأنها أجل من نعم الدنيا . فقال (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) والمعنى أنه إنما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به . ثم قال (واتقوا الله) أى فى أوامره كلها ، ولا تخالفوه فى نواهيه . واعلموا أن الله بكل شىء عليم

قوله تعالى ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا

إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٢٣٢»

بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾

اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق، وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول الآية وجهان: الأول: روى أن معقل بن يسار زوج أخته جميل بن عبد الله بن عاصم. فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها، ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك. فقال لها معقل: انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهى من وجهك حرام ان راجعتيه فأنزل الله تعالى هذه الآية، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل: رغم أنفى لأمر ربى، اللهم رضيت وسلمت لأمرك، وأنكح أخته زوجها. والثانى: روى عن مجاهد والسدى أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وكان جابر يقول: فى نزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ «العضل» المنع. يقال: عضل فلان ابنته، إذا منعها من التزوج، فهو يعضلها ويعضلها، بضم الضاد وبكسرها وأنشد الأخفش:

وان قصائدى لك فاصطنعنى كرائم قد عضلن عن النكاح.

وأصل العضل فى اللغة الضيق. يقال: عضلت المرأة إذا نشب الولد فى بطنها، وكذلك عضلت الشاة. وعضلت الأرض بالجيش إذا ضاقت بهم لكثرتهم. قال أوس بن حجر:

ترى الأرض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل المريض الأطباء أى أعياهم. وسميت العضلة عضلة لأن القوى المحركة منشؤها منها، ويقال: داء عضال. للأمر إذا اشتد. ومنه قول أوس:

وليس أخوك الدائم العهد بالذى يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا
ولكنه النائى إذا كنت آمنا وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعضلا

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف المفسرون فى أن قوله (فلا تعضلوهن) خطاب لمن؟ فقال الأكثرون

انه خطاب للأولياء . وقال بعضهم : انه خطاب للأزواج ، وهذا هو المختار ، الذى يدل عليه أن قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء ، فالشرط قوله (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) والجزاء قوله (فلا تعضلوهن) ولاشك أن الشرط وهو قوله (وإذاطلقتم النساء) خطاب مع الأزواج ، فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله (فلاتعضلوهن) خطاباً معهم أيضاً ، إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء ، وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا ، وذلك يوجب تفكك نظم الكلام . وتنزيه كلام الله عن مثله واجب ، فهذا كلام قوى متين فى تقرير هذا القول ، ثم انه يتأكد بوجهين آخرين : الأول : أن من أول آية فى الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج ، والبتة ما جرى للأولياء ذكر ، فكان صرف هذا الخطاب الى الأولياء على خلاف النظم . الثانى : ما قبل هذه الآية خطاب مع الأزواج فى كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطاباً لهم فى كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة ، كان الكلام منتظما ، والترتيب مستقيما ، أما إذا جعلناه خطابا للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف ، فكان صرف الخطاب الى الأزواج أولى

حجة من قال : الآية خطاب للأولياء وجوه : الأول : وهو عمدتهم الكبرى : أن الروايات المشهورة فى سبب نزول الآية دالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التى ذكرناها كانت الحجة التى ذكرناها أولى بالرعاية ، لأن المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد . وأيضا فلأن الروايات متعارضة ، فروى عن معقل أنه كان يقول : ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت اما أن تكون خطاباً قبل انقضاء العدة . أو مع انقضائها ، والأول باطل ، لأن ذلك مستفاد من الآية ، فلو حملنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة ، وأيضا فقد قال تعالى (لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف) فنهى عن العضل حال حصول التراضى ، ولا يحصل التراضى بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ، ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة ، قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) . والثانى : أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة ، فكيف يصرف هذا النهى اليه . ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها . وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها ، وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق

أو يدعى أنه كان راجعها فى العدة، أو يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد. أو يسىء القول فيها وذلك بأن ينسبها الى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها، فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى لهم وأطهر من دنس الآثام

﴿الحجة الثالثة لهم﴾ قالوا قوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) معناه: ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك، وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطابا للأولياء، لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك، فاما إذا جعلنا الآية خطاباً للازواج، فهذا الكلام لايصح، ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله (ينكحن أزواجهن) من يريدون أن يتزوجوهن. فيكونون أزواجا، والعرب قد تسمى الشىء باسم ما يؤول اليه، فهذا جملة الكلام فى هذا الباب.

﴿المسألة الرابعة﴾ تمسك الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية فى بيان أن النكاح بغير ولى لايجوز وبنى ذلك الاستدلال على أن الخطاب فى هذه الآية مع الأولياء، قال: وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء. لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها. أو توكل من يزوجها لما كان الولى قادرا على عضلها من النكاح، ولو لم يقدر الولى على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل. وحيث نهاه عن العضل كان قادراً على العضل، وإذا كان الولى قادراً على العضل، وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح، واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء. وقد تقدم ما فيه من المباحث. ثم ان سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (ولا تعضلوهن) أن يخليها ورأيها فى ذلك، وذلك لأن الغالب فى النساء الأيامى أن يركن إلى رأى الأولياء فى باب النكاح، وإن كان الاستئذان الشرعى لهن. وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم، وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تزويجهن. فيكون النهى محمولا على هذا الوجه، وهو منقول عن ابن عباس فى تفسير الآية. وأيضا فثبوت العضل فى حق الولى ممتنع، لأنه مهما عضل لا يبقى لعضله أثر، وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر، وتمسك أبو حنيفة رضى الله عنه بقوله تعالى (أن ينكحن أزواجهن) على أن النكاح بغير ولى جائز، وقال انه تعالى أضاف النكاح اليها اضافة الفعل إلى فاعله. والتصرف إلى مباشره، ونهى الولى عن منعها من ذلك. ولو كان ذلك التصرف فاسداً لما نهى الولى عن منعها منه، قالوا: وهذا النص متأكد بقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) وبقوله (فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفء فعل بالمعروف، فوجب أن يصح وحقيقة هذه الاضافة على

المباشر دون الخاطب ، وأيضا قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى إن أراد النبى أن يستنكحها) دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولى البتة ، وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضا إلى المتسبب ، يقال : بنى الأمير داراً ، وضرب ديناراً ، وهذا وإن كان مجازاً إلا أنه يجب المصير اليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (فبلغن أجلهن) محمول فى هذه الآية على انقضاء العدة ، قال الشافعى رضى الله عنه : دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ، ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال فى الآية السابقة (فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال (فأمسكوهن بمعروف) لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لايجوز ، ولما قال (أوسرحوهن بمعروف) لأنها بعدانقضاء العدة تكون مسرحة ، فلاحاجة إلى تسريحها ، وأماهذه الآية التى نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالأزواج . وهذا النهى إنما يحسن فى الوقت الذى يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج ، وذلك إنما يكون بعدانقضاء العدة ، فهذا هو المراد من قول الشافعى رضى الله عنه . دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين .

أما قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى التراضى وجهان : أحدهما : ماوافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول . وثانيها : أن المراد منه مايضاد ماذكره فى قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا) فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما مالزمه فى هذا العقد لصاحبه ، حتى تحصل الصحبة الجميلة . وتدوم الألفة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : التراضى بالمعروف ، هو مهر المثل ، وفرعوا عليه مسألة فقهية وهى أنها إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا . فالنكاح صحيح عند أبى حنيفة ، وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر . وقال أبو يوسف ومحمد : ليس للولى ذلك

حجة أبى حنيفة رحمه الله فى هذه الآية هو قوله تعالى (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) وأيضا أنها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالأولياء ، لأن الأولياء يتضررون بذلك لأنهم يعيرون بقلة المهور ، ويتفاخرون بكثرتها . ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ، ويظهرون المهر الكثير رياء ، وأيضا فان نساء العشيرة يتضررن بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن ، فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل . فلا جرم للأولياء أن يمنعوها عن ذلك ، وينوبوا عن نساء العشيرة . ثم أنه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد ، فقال (ذلك يوعظ به

من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة ، كما يتضمن الترغيب فى الموافقة ، فكانت الآية تهديداً من هذا الوجه . وفى الآية سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم وحد الكاف فى قوله تعالى «ذلك» مع أنه يخاطب جماعة ؟

والجواب : هذا جائز فى اللغة ، والتثنية أيضا جائزة ، والقرآن نزل باللغتين جميعاً ، قال تعالى (ذلكما مما علمنى ربى) وقال (فذلكن الذى لمتننى فيه) وقال (يوعظ به) وقال (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة)

﴿السؤال الثانى﴾ لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم ؟

الجواب : لوجوه : أحدها : لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به ، كقوله (هدى للمتقين) وهو هدى للكل ، كما قال (هدى للناس) وقال (انما أنت منذر من يخشاها ، انما تنذر من اتبع الذكر) مع أنه كان منذراً للكل ، كما قال (ليكون للعالمين نذيراً) . وثانيها : احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين ، قالوا : والدليل عليه أن قوله «ذلك» اشارة إلى ما تقدم ذكره من بيان الأحكام ، فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا فى حق المؤمنين وهذا ضعيف ، لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام ، قال تعالى (ولله على الناس حج البيت) . وثالثها : أن بيان الأحكام وإن كان عاما فى حق المكلفين ، الا أن كون ذلك البيان وعظاً مختص بالمؤمنين ، لأن هذه التكاليف انما توجب على الكفار على سبيل إثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز ، أما المؤمن الذى يقر بحقيقتها ، فانها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ، ثم قال (ذلكم أزكى لكم وأطهر) يقال : زكا الزرع إذا نما ، فقوله (أزكى لكم) اشارة إلى استحقاق الثواب الدائم ، وقوله (وأطهر) اشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصى التى يكون حصولها سببا لحصول العقاب ، ثم قال (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) والمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح فى هذه التكاليف على الجملة ، الا أن التفصيل فى هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم فى كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير ، لأنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ، فلما كان كذلك صح أن يقول (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ويجوز أن يراد به ، والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ، ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد .

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

الحكم العاشر

الرضـــاع

قوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لاتكلف نفس إلا وسعها لاتضار والدة بولدها ولامولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾

اعلم أن فى قوله تعالى (والوالدات) ثلاثة أقوال : الأول : أن المراد منه ماأشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات . سواء كن مزوجات أو مطلقات، والدليل عليه أن اللفظ عام ، وما قام دليل التخصيص ، فوجب تركه على عمومه

﴿والقول الثانى﴾ المراد منه : الوالدات المطلقات ، قالوا : والذى يدل على أن المراد ذلك وجهان : أحدها : أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق ، فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات ظاهراً ، وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ماقبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادى ، وذلك يحمل المرأة على إيذاء الولد من وجهين : أحدهما : أن إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق ، والثانى : أنها ربما رغبت فى التزوج بزوج آخر ، وذلك يقتضى إقدامها على إهمال أمر الطفل ، فلما كان هذا الاحتمال قائما ، لاجرم ندب الله الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال ، والاهتمام بشأنهم . فقال (والوالدات يرضعن أولادهن) والمراد المطلقات

﴿الحجة الثانية﴾ لهم ماذكره السدى،قال:المراد بالوالدات المطلقات،لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية

لا لأجل الرضاع ، واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه ، فلم يجب تعلقها بما قبلها ، وعن الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية ، وقدرا آخر لمكان الرضاع ، فانه لا منافاة بين الأمرين

﴿القول الثالث﴾ قال الواحدى فى البسيط : الأولى أن يحمل على الزوجات فى حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة ، وإنما تستحق الأجرة

فان قيل : إذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضع ، فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع

قلنا : النفقة والكسوة يجبان فى مقابلة التمكين ، فاذا أشغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع فى خدمة الزوج، فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة ، وان اشتغلت المرأة بالارضاع ، هذا كله كلام الواحدى رحمه الله

أما قوله تعالى ﴿يرضعن أولادهن﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الكلام وان كان فى اللفظ خبراً إلا أنه فى المعنى أمر ، وانما جاز ذلك لوجهين : الأول : تقدير الآية : والوالدات يرضعن أولادهن فى حكم الله الذى أوجبه ، الا أنه حذف لدلالة الكلام عليه . والثانى : أن يكون معنى : يرضعن : ليرضعن ، إلا أنه حذف ذلك للتصرف فى الكلام مع زوال الايهام

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الأمر ليس أمر إيجاب ، ويدل عليه وجهان : الأول : قوله تعالى (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ولو وجب عليها الرضاع ، لما استحقت الأجرة : الثانى : أنه تعالى قال بعد ذلك (وان تعاسرتم فسترضع له أخرى) وهذا نص صريح ، ومنهم من تمسك فى نفى الوجوب عليها بقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع . فلو كان الارضاع واجباً عليها لما وجب ذلك ، وفيه البحث الذى قدمناه . إذا ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الأمر محمول على الندب من حيث أن تربية الطفل بلبن الأم أصلح له من سائر الألبان ، ومن حيث ان شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها ، هذا إذا لم يبلغ الحال فى الولد إلى حد الاضطرار بأن لا يوجد غير الأم ، أو لا يرضع الطفل إلا منها ، فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه ، كما يجب على كل أحد مواساة المضطر فى الطعام

أما قوله تعالى ﴿حولين كاملين﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أصل الحول من حال الشيء يحول إذا انقلب ، فالحول منقلب من الوقت الأول إلى الثانى ، وإنما ذكر الكمال لرفع التوهم من أنه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين ، وإنما أقام حولا وبعض الآخر . ويقولون : اليوم يومان مذلم أره ، وإنما يعنون يوماً وبعض اليوم الآخر

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد إيجاب ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال بعد ذلك (لمن أراد أن يتم الرضاعة) فلما عاق هذا الاتمام بارادتنا ثبت أن هذا الإتمام غير واجب . الثانى : أنه تعالى قال (فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب هذا المقدار ، بل فيه وجوه : الأول : وهو الأصح أن المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين إذا تنازعا فى مدة الرضاع . فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما . فان أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك ، وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك

﴿الوجه الثانى﴾ فى المقصود من هذا التحديد هو أن للرضاع حكما خاصاً فى الشريعة ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «يحرم من الرضاع مايحرم من النسب» والمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع فى هذا الزمان . لايفيد هذا الحكم ، هذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه ، وهو قول على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبى والزهرى رضى الله عنهم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : مدة الرضاع ثلاثون شهرا

حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أنه ليس المقصود من قوله (لمن أراد أن يتم الرضاعة) هو التمام بحسب حاجة الصبى إلى ذلك . إذ من المعلوم أن الصبى كما يستغنى عن اللبن عند تمام الحولين . فقد يحتاج اليه بعد الحولين ، لضعف فى تركيبه لأن الأطفال يتفاوتون فى ذلك ، وإذا لم يجز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى ، وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لايثبت إلا عند حصول الارضاع فى هذه المدة

﴿الحجة الثانية﴾ روى عن على رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا رضاع بعد فصال» وقال تعالى (وفصاله فى عامين)

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى ابن عباس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «لا يحرم من

الرضاع إلا ما كان فى الحولين»

﴿والوجه الثالث﴾ فى المقصود من هـذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال للتى تضـع لستة أشهر أنهـا ترضـع حولين كاملين ، فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهراً ، وقال آخرون : الحولان هو الحـد فى رضـاع كل مولود . وحجـة ابن عباس رضى الله عنهما أنه تعالى قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) دلت هذه الآية على أن زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان ، فكما ازداد فى مدة إحدى الحالتين ، انتقص من مدة الحالة الأخرى

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أن رجلا جاء إلى على رضى الله عنه فقال : تزوجت جارية بكراً وما رأيت بها ريبة ، ثم ولدت لستة أشهر . فقال على رضى الله عنه : قال الله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقال تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فالحمل ستة أشهر الولد ولدك . وعن عمر أنه جىء بامرأة وضعت لستة أشهر ، فشاور فى رجمها فقال ابن عباس : ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ، ثم ذكر هاتين الآيتين . واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر

أما قوله تعالى ﴿لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عباس رضى الله عنهما (أن يكمـل الرضاعـة) وقرىء (الرضاعة) بكسر الراء

﴿المسألة الثانية﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بمـا قبلها وجهان : الأول : أن تقدير الآية : هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاعة ، وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ، ثم أنزل اليسر والتخفيف ، فقال (لمن أراد أن يتم الرضاعـة) والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية . والثانى : أن اللام متعلقة بقوله (يرضعن) كما تقول : أرضعت فلانة لفلان ولده ، أى يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الارضاع من الآباء . لأن الأب يجب عليه ارضاع الولد دون الأم لمـا بيناه .

أما قوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (المولود له) هو الوالد ، وانمـا عبر عنه بهذا الاسم لوجوه : الأول : قال صاحب الكشاف : ان السبب فيه أن يعلم أن الوالدات إنمـا ولدن الأولاد للآباء ، ولذلك ينسبون اليهم لا إلى الأمهات وأنشد للمأمون بن الرشيد

وإنمـا أمهات الناس أوعية   مستودعات وللآباء أبناء

الثانى : أن هذا تنبيه على أن الولد إنمـا يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه ، على ما قال صلى الله عليه وسلم «الولد للفراش» فكأنه قال : إذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه ، وجب

عليه رعاية مصالحه . فهذا تنبيه على أن سبب النسب واللحاق مجرد هذا القدر . الثالث : أنه قيل فى تفسير قوله (يابن أم) أن المراد منه أن الأم مشفقة على الولد . فكان الغرض من ذكر الأم تذكير الشفقة ، فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على أن هذا الولد إنما ولد لأجل الأب ، فكان نقصه عائداً اليه . ورعاية مصالحه لازمة له . كما قيل : كلمة لك . وكلمة عليك

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى كما وصى الأم برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) وصى الأب برعاية جانب الأم حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فأمره برزقها وكسوتها بالمعروف ، والمعروف فى هذا الباب قد يكون محدوداً بشرط وعقد . وقد يكون غير محدود إلا من جهة العرف ، لأنه إذا قام بما يكفيها فى طعامها وكسوتها ، فقد استغنى عن تقدير الأجرة ، فانه إن كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعرى . فضررها يتعدى إلى الولد

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى وصى الأم برعاية الطفل أولا ، ثم وصى الأب برعايته ثانياً ، وهذا يدل على أن احتياج الطفل إلى رعاية الأم أشد من احتياجه إلى رعاية الأب ، لأنه ليس بين الطفل وبين رعاية الأم واسطة البتة ، أما رعاية الأب فانما تصل إلى الطفل بواسطة ، فانه يستأجر المرأة على إرضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة ، وذلك يدل على أن حق الأم أكثر من حق الأب ، والأخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ، ثم قال تعالى (لا تكلف نفس إلا وسعها) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التكليف : الالزام . يقال : كلفه الأمر فتكلف وكلف ، وقيل : ان أصله من الكلف ، وهو الأثر على الوجه من السواد ، فمعنى تكلف الأمر اجتهد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه مايظهر فيه أثره ، والوسع مايسع الانسان فيطيقه أخذه ، من سعة الملك أى العرض ، ولو ضاق لعجز عنه ، والسعة بمنزلة القدرة ، فلهذا قيل : الوسع فوق الطاقة

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية أن أب هذا الصبى لا يكلف الانفاق عليه وعلى أمه ، إلا ماتتسع له قدرته ، لأن الوسع فى اللغة ماتتسع له القدرة ، ولا يبلغ استغراقها ، وبين أنه لا يلزم الأب إلا ذلك ، وهو نظير قوله فى سورة الطلاق (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) ثم قال (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) ثم بين فى النفقة أنها على قدر إمكان الرجل بقوله (لينفق ذو سعة من سعته . ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها)

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على أن الله تعالى لايكلف العباد إلا ما يقدرون عليه ، لأنه أخبر أنه لايكلف أحداً إلا ماتتسع له قدرته ، والوسع فوق الطاقة ، فاذا لم يكلفه الله تعالى مالاتتسع له قدرته ، فبأن لايكلفه مالا قدرة له عليه أولى

ثم قال ﴿لاتضار والدة بولدها﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائى (لاتضار) بالرفع . والباقون بالفتح . أما الرفع فقال الكسائى والفراء : انه نسق على قوله (لاتكلف) قال على بن عيسى: هذا غلط لأن النسق بلا انما هو اخراج الثانى مما دخل فيه الأول نحو : ضربت زيداً لاعمراً فاما أن يقال : يقوم زيد لايقعد عمرو ، فهو غير جائز على النسق . بل الصواب أنه مرفوع على الاستئناف فى النهى كما يقال : لايضرب زيد لاتقتل عمرا وأما النصب فعلى النهى . والأصل لاتضارر فأدغمت الراء الأولى فى الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين . يقال : يضارر رجل زيدا ، وذلك لأن أصل الكلمة التضعيف ، فأدغمت إحدى الراءين فى الأخرى . فصار لاتضار ، كما تقول : لاتردد ثم تدغم فتقول : لاترد بالفتح ، قال تعالى (ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) وقرأ الحسن (لاتضار) بالكسر وهو جائز فى اللغة . وقرأ أبان عن عاصم (لاتضارر) مظهرة الراء مكسورة على أن الفعل لها

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (لاتضار) يحتمل وجهين كلاهما جائز فى اللغة ، وإنما احتمل الوجهين نظرا لحال الادغام الواقع فى تضار : أحدهما : أن يكون أصله لاتضارر بكسر الراء الأولى ، وعلى هذا الوجه تكون المرأة هى الفاعلة للضرار والثانى : أن يكون أصله لاتضارر بفتح الراء الأولى فتكون المرأة هى المفعول بها الضرار . وعلى الوجه الأول يكون المعنى : لاتفعل الأم الضرار بالأب بسبب إيصال الضرر إلى الولد ، وذلك بأن تمتنع المرأة من إرضاعه مع أن الأب ماامتنع عليها فى النفقة من الرزق والكسوة ، فتلقى الولد عليه ، وعلى الوجه الثانى معناه : لاتضارر . أى لايفعل الأب الضرار بالأم فينزع الولد منها مع رغبتها فى إمساكها وشدة محبتها له ، وقوله (ولا مولود له بولده) أى : ولا تفعل الأم الضرار بالأب بأن تلقى الولد عليه ، والمعنيان يرجعان إلى شىء واحد . وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد

فان قيل : لم قال (تضار) والفعل لواحد ؟

قلنا لوجوه : أحدها : أن معناه المبالغة ، فان إيذاء من يؤذيك أقوى من إيذاء من لا يؤذيك والثانى لايضار الأم والأب بأن لاترضع الأم أو يمنعها الأب وينزعه منها . والثالث : أن المقصود

لكل واحد منهما باضرار الولد إضرار الآخر ، فكان ذلك فى الحقيقة مضارة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (لا تضار والدة بولدها) وإن كان خبراً فى الظاهر ، لكن المراد منه النهى ، وهو يتناول إساءتها الى الولد بترك الرضاع ، وترك التعهد والحفظ وقوله (ولا مولود له بولده) يتناول كل المضار وذلك بأن يمنع الوالدة أن ترضعه وهى به أرأف ، وقد يكون بأن يضيق عليها النفقة والكسوة أو بأن يسىء اليها العشرة فيحملها ذلك على إضرارها بالولد . فكل ذلك داخل فى هذا النهى والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ فاعلم أنه لما تقدم ذكر الولد وذكر الوالد وذكر الوالدات احتمل فى الوارث أن يكون مضافا إلى كل واحد من هؤلاء ، والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا وقال به بعضهم

﴿فالقول الأول﴾ وهو منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن المراد وارث الأب ، وذلك لأن قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) معطوف على قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وما بينهما اعتراض لبيان المعروف . والمعنى أن المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ، يعنى ان مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه فى أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور ، وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار ، قال أبو مسلم الأصفهانى هذا القول ضعيف ، لأنا إذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه . أدى الى وجوب نفقته على غيره . حال ماله مال ينفق منه ، وان هذا غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه بأن الصبى إذا ورث من أبيه مالا فانه يحتاج إلى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ، ويدفع الضرار عنه . وهذه الأشياء يمكن إيجابها على وارث الأب

﴿القول الثانى﴾ أن المراد وارث الأب يجب عليه عند موت الأب كل ما كان واجبا على الأب وهذا القول الحسن وقتادة وأبى مسلم والقاضى ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى أنه أى وارث هو ؟ فقيل : هو العصبات دون الأم ، والاخوة من الأم ، وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وإبراهيم وقيل : هو وارث الصبى من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث ، وهو قول قتادة وابن أبى ليلى ، قالوا : النفقة على قدر الميراث ، وقيل : الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى . وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، واعلم أن ظاهر الكلام يقتضى أن لا فصل بين وارث ووارث ، لأنه تعالى أطلق اللفظ فغير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم ، كما أن البعيد كالقريب ، والنساء كالرجال ، ولولا أن الأم خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق

لها ، لصح أيضا دخولها تحت الكلام ، لأنها قد تكون وارث الصبى كغيرها

﴿القول الثالث﴾ المراد من الوارث الباقى من الأبوين ، وجاء فى الدعاء المشهور : واجعله الوارث منا ، أى الباقى وهو قول سفيان وجماعة

﴿القول الرابع﴾ أراد بالوارث الصبى نفسه الذى هو وارث أبيه المتوفى ، فانه ان كان له مال وجب أجر الرضاعة فى ماله ، وان لم يكن له مال أجبرت أمه على إرضاعه ، ولا يجبر على نفقة الصبى إلا الوالدان ، وهو قول مالك والشافعى

أما قوله تعالى ﴿مثل ذلك﴾ فقيل من النفقة والكسوة عن إبراهيم ، وقيل : من ترك الاضرار عن الشعبى والزهرى والضحاك ، وقيل : منهما عن أكثر أهل العلم

أما قوله تعالى ﴿فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾ فاعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الفصال قولان : الأول : أنه الفطام لقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وإنما سمى الفطام بالفصال لأن الولد ينفصل عن الاغتذاء بلبن أمه الى غيره من الأقوات قال المبرد : يقال فصل الولد عن الأم فصلا وفصالا ، وقرىء بهما فى قوله (وحمله وفصاله) والفصال أحسن ، لأنه إذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه ، فبينهما فصال ، نحو القتال والضراب ، وسمى الفصيل فصيلا ، لأنه مفصول عن أمه ، ويقال : فصل من البلد إذا خرج عنه وفارقه ، قال تعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) واعلم أن حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين . واعلم أنه تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع ، وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : المراد من هذه الآية أن الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال : انها تدل على أن الفطام قبل الحولين جائز ، وبعده أيضا جائز ، وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما . حجة القول الأول أن ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين ، وإذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط ، وحجة القول الثانى أن الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضر به فطمه ، كما يضر ذلك قبل الحولين ، وأجاب الأولون أن حصول المضرة فى الفطام بعد الحولين نادر ، وحمل الكلام على المعهود واجب ، والله أعلم

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الفصال ، وهو أن أبا مسلم لما ذكر القول الأول قال : ويحتمل معنى آخر ، وهو أن يكون المراد من الفصال إيقاع المفاصلة بين الأم والولد إذا حصل التراضى

وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٣»

والتشاور فى ذلك ، ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد

﴿المسألة الثانية﴾ التشاور فى اللغة : استجماع الرأى ، وكذلك المشورة ، والمشورة مفعلة منه كالمعونة ، وشرت العسل استخرجته ، وقال أبو زيد : شرت الدابة وأشرتها أى أجريتها لاستخراج جريها ، والشوار متاع البيت ، لأنه يظهر للناظر ، وقالوا : شورته فتشور ، أى خجلته ، والشارة هيئة الرجل ، لأنه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته ، والاشارة إخراج ما فى نفسك ، وإظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الفطام فى أقل من حولين لايجوز الاعند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب ، وذلك لأن الأم قد تمل من الرضاع فتحاول الفطام ، والأب أيضاً قد يمل من اعطاء الأجرة على الارضاع ، فقد يحاول الفطام دفعا لذلك ، لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ، ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما ، وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد ، فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لايضره البتة ، فانظر إلى إحسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط فى جواز افطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ، ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال (لاجناح عليكم) وهذا يدل على أن الانسان كلما كان أكثر ضعفا كانت رحمة الله معه أكثر ، وعنايته به أشد

قوله تعالى ﴿وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع ، بين أنه يجوز العدول فى هذا الباب عن الأم إلى غيرها ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : استرضع منقول من أرضع ، يقال : أرضعت المرأة الصبى واسترضعها الصبى ، فتعديه إلى مفعولين ، كما تقول : أنجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى : أن تسترضعوا المراضع أولادكم ، فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه ، كما تقول

استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته ، وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الأول ، وقال الواحدى (أن تسترضعوا أولادكم) أى لأولادكم ، وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع ، لأنه لا يكون إلا للاولاد . ولا يجوز دعوت زيداً وأنت تريد لزيد ، لأنه تلبيس هينا بخلاف ماقلنا فى الاسترضاع . ونظير حذف اللام قوله تعالى (وإذا كالوهم أو وزنوهم) أى كالوا لهم، أو وزنوا لهم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنا قد بينا أن الأم أحق بالارضاع . فأما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها . منها ما إذا تزوجت آخر . فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها أنه إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر . ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد إيذاء للزوج المطلق ، وإيحاشاً له . ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها . فعند أحد هذه الوجوه إذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها ، جاز العدول عن الأم إلى غيرها . فاما إذا لم نجد مرضعة أخرى ، أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها . فهنا الارضاع واجب على الأم

أما قوله تعالى ﴿إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحده (ما أتيتم) مقصورة الألف . والباقون (ما آتيتم) ممدودة الألف . أما المد فتقديره : ما آتيتموه المرأة أى أردتم إيتاءه . وأما القصر فتقديره : ماأتيتم به . فحذف المفعولان فى الأول ، وحذف لفظة «به» فى الثانى لحصول العلم بذلك ، وروى شيبان عن عاصم (ما أوتيتم) أى ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة . ونظيره قوله تعالى (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)

﴿المسألة الثانية﴾ ليس التسليم شرطا للجواز والصحة . وانما هو ندب إلى الأولى . والمقصود منه أن تسليم الأجرة إلى المرضعة يداً بيد حتى تكون طيبة النفس راضية . فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبى ، والاحتياط فى مصالحه . ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير . فقال (واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير)

الحكم الحادى عشر

عدة الوفاة

قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً

وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ «٢٣٤»

فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يتوفون معناه يموتون ويقبضون . قال الله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها) وأصل التوفى أخذ الشيء وافياً كاملا . فمن مات فقد وجد عمره وافياً كاملا . ويقال : توفى فلان ، وتوفى إذا مات ، فمن قال : توفى . كان معناه قبض وأخذ ، ومن قال : توفى . كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره ، وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الياء

وأما قوله ﴿ويذرون﴾ معناه : يتركون . ولا يستعمل منه الماضى ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ، ومثله يدع فى رفض مصدره وماضيه ، فهذان الفعلان الغابر والأمر منهما موجودان ، يقال : فلان يدع كذا ويذر ، ويقال : دعه وذره ، أما الماضى والمصدر فغير موجودين منهما ، والأزواج ههنا النساء ، والعرب تسمى الرجل زوجا ، وامرأته زوجا له ، وربما ألحقوا بها الهاء

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (والذين) مبتدأ ولا بد له من خبر ، واختلفوا فى خبره على أقوال : الأول : أن المضاف محذوف والتقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن . والثانى : وهو قول الأخفش التقدير : يتربصن بعدهم الا أنه أسقط لظهوره ، كقوله : السمن منوان بدرهم ، وقوله تعالى (ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الأمور) والثالث : وهو قول المبرد : والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ، أزواجهم يتربصن ، قال : وإضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) يعنى هو النار ، وقوله (فصبر جميل)

فان قيل : أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا ، وليس ذلك شيئاً واحداً ، بل شيئان والأمثلة التى ذكرتم المضمر فيها شيء واحد .

قلنا : كما ورد اضمار المبتدأ المفرد ، فقد ورد أيضا إضمار المبتدأ المضاف ، قال تعالى (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل) والمعنى : تقلبهم متاع قليل . الرابع : وهو قول الكسائى والفراء ، أن قوله تعالى (والذين يتوفون منكم) مبتدأ ، الا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد اليهم ، بل ببيان حكم عائد إلى أزوجهم ، فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً ، وأنكر المبرد

والزجاج ذلك، لأن مجىء المبتدأ بدون الخبر محال

﴿المسألة الثالثة﴾ قد بينا فيما تقدم معنى التربص، وبينا الفائدة فى قوله (بأنفسهن) وبينا أن هذا وإن كان خبراً إلا أن المقصود منه هو الأمر وبينا الفائدة فى العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر.

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وعشرا) مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام، وذكروا فى العذر عنه وجوها: الأول: تغليب الليالى على الأيام، وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل، فلما كانت الليالى هى الأوائل غلبت، لأن الأوائل أقوى من الثوانى، قال ابن السكيت: يقولون صمنا خمسا من الشهر، فيغلبون الليالى على الأيام، اذ لم يذكروا الأيام. فاذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام. الثانى: أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه، ومثل هذه الأيام تسمى بالليالى على سبيل الاستعارة. كقولهم: خرجنا ليالى الفتنة، وجئنا ليالى إمارة الحجاج. والثالث: ذكره المبرد، وهو أنه انما أنث العشر لأن المراد به المدة. معناه وعشر مدد، وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة. الرابع: ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية. فقال: إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج. فيتأول العشر بالليالى، واليه ذهب الأوزاعى وأبو بكر الأصم.

﴿المسألة الخامسة﴾ روى عن أبى العالية أن الله سبحانه انما حد العدة بهذا القدر لأن الولد ينفخ فيه الروح فى العشر بعد الأربعة، وهو أيضا منقول عن الحسن البصرى

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن هذه العدة واجبة فى كل امرأة مات عنها زوجها الا فى صورتين: احداهما: أن تكون أمة. فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة، وقال أبو بكر الأصم: عدتها عدة الحرائر. وتمسك بظاهر الآية. وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل فى حق الحامل بدلا عن هذه المدة، ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقيقة. فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه. وسائر الفقهاء قالوا: التنصيف فى هذه المدة ممكن، وفى وضع الحمل غير ممكن، فظهر الفرق

﴿الصورة الثانية﴾ أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدتها تنقضى بوضع الحمل، فاذا وضعت الحمل حلت، وان كان بعد وفاة الزوج بساعة. وعن على عليه السلام: تتربص أبعد الاجلين، والدليل عليه القرآن والسنة

أما القرآن فقوله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا) والشافعى لم يقل بذلك

لوجهين : الأول أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص منها من وجه . لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى ، كما أن التى توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون . ولما كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى . والثانى : أن قوله (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) إنما ورد عقيب ذكر المطلقات ، فربما يقول قائل : هى فى المطلقة لا فى المتوفى عنها زوجها ، فلهذين السببين لم يعول الشافعى فى الباب على القرآن . وإنما عول على السنة . وهى ماروى أبو داود باسناده أن سبيعة بنت الحرث الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة ، فتوفى عنها فى حجة الوداع وهى حامل ، فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ، فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب ، فقال لها بعض الناس : ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر ، قالت سبيعة: فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتانى بأنى قد حللت حين وضعت حملى فأمرنى بالتزوج ان بدالى . إذا عرفت هذا الأصل فههنا تفاريع : الأول: لافرق فى عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة ، وقال ابن عباس : لاعدة عليها قبل الدخول ، وهذا قول متروك لأن الآية عامة فى حق الكل

﴿الحكم الثانى﴾ إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها ، وإن لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك : لا تنقضى عدتها حتى ترى عادتها من الحيض فى تلك الأيام ، مثلا إن كانت عادتها أن تحيض فى كل شهر مرة فعليها فى عدة الوفاة أربع حيض ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل شهرين مرة فعليها حيضتان ، وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحدة وإن كانت عادتها أن تحيض فى كل خمسة أشهر مرة فههنا تكفيها الشهور . حجة الشافعى رحمه الله أن هذه الآية دلت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ، ثم قال الشافعى : انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة ، كما أن ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط

﴿الحكم الثالث﴾ إذا مات الزوج فان كان بقى من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثانى والثالث والرابع يؤخذ بالأهلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ، ثم تكمل الشهر الأول بالخامس ثلاثين يوما . ثم تضم اليها عشرة أيام ، وإن مات وقد بقى من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالأهلة وكمل العشر من الشهر السادس

﴿المسألة السابعة﴾ أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول ، وإن كانت متقدمة فى التلاوة غير أبى مسلم الأصفهانى فانه أبى نسخها ، وسنذكر كلامه من بعد إن

شاء الله تعالى ، والتقدم فى التلاوة لا يمنع التأخر فى النزول ، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول ، وانما ترتيب التلاوة فى المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى .

﴿المسألة الثامنة﴾ اختلفوا فى أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة ، فقال بعضهم : ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الأيام فى العدة ، واحتجوا بأنه تعالى قال (يتربصن بأنفسهن) ولا يحصل إلا اذا قصدت هذا التربص ، والقصد الى التربص لا يحصل إلا مع العلم بذلك ، والأكثرون قالوا السبب هو الموت ، فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى . قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التى لا علم لها يكفى فى انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة .

﴿المسألة التاسعة﴾ المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح ، والامتناع عن الخروج من المنزل الذى توفى زوجها فيه : والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لأنه ليس فيه بيان أنها تتربص فى أى شىء إلا أنا نقول : الامتناع عن النكاح مجمع عليه ، وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب إلا عند الضرورة والحاجة ، وأما ترك التزين فهو واجب ، لما روى عن عائشة وحفصة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً» وقال الحسن والشعبى : هو غير واجب لأن الحديث يقتضى حل الاحداد لا وجوبه والله أعلم .

واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عميس قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «وتلبثى ثلاثا ثم اصنعى ماشئت»

﴿المسألة العاشرة﴾ احتج من قال : إن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم) فقوله (منكم) خطاب مع المؤمنين ، فدل على أن الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط

وجوابه : أن المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله (إنما أنت منذر من يخشاها) مع أنه كان منذراً للكل ، لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيراً)

وأما قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن) فالمعنى إذا انقضت هذه المدة التى هى أجل العدة فلا جناح عليكم ، قيل الخطاب مع الأولياء لأنهم الذين يتولون العقد ، وقيل : خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين ، وذلك لأنهن ان تزوجن فى مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع ، فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان ، وذلك لأن المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتمال فرجها

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِى أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا

على ماء زوجها الأول ، وفى الآية وجه ثالث وهو أنه (لاجناح عليكم) تقديره : لاجناح على النساء وعليكم ، ثم قال (فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف) أى مايحسن عقلا وشرعا لأنه ضد المنكر الذى لايحسن ، وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعاً لشرائط الصحة ، ثم ختم الآية بالتهديد ، فقال (والله بما تعملون خبير)

بقى فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ تمسك بعضهم فى وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى (فيما فعلن فى أنفسهن) فان ظاهره يقتضى أن يكون المراد منه ماتنفرد المرأة بفعله ، والنكاح ليس كذلك ، فانه لايتم الامع الغير فوجب أن يحمل ذلك على مايتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك أصحاب أبى حنيفة بهذه الآية فى جواز النكاح بغير ولى ، قالوا : انها إذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزاً لقوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن) واضافة الفعل إلى الفاعل محمول على المباشرة ، لأن هذا هو الحقيقة فى اللفظة ، وتمسك أصحاب الشافعى رضى الله تعالى عنه فى أن هذا النكاح لايصح إلا من الولى ، لأن قوله قوله (لاجناح عليكم) خطاب مع الأولياء ، ولولا أن هذا العقد لايصح إلا من الولى ، وإلا لما صار مخاطبا بقوله (لاجناح عليكم) وبالله التوفيق.

الحكم الحادى عشر

خطبة النساء

قوله تعالى ﴿ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لاتواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التعريض فى اللغة ضد التصريح ، ومعناه أن يضمن كلامه مايصلح للدلالة

على مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده، إلا أن اشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره. ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج اليه: جئتك لأسلم عليك، ولأنظر الى وجهك الكريم. ولذلك قالوا:

وحسبك بالتسليم منى تقاضيا

والتعريض قد يسمى تلويحا لأنه يلوح منه مايريد، والفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد. كثير الرماد. والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك. وأما الخطبة فقال الفراء: الخطبة مصدر بمنزلة الخطب. وهومثل قولك: أنه لحسن العقدة والجلسة تريد العقود والجلوس وفى اشتقاقه وجهان: الأول: أن الخطب هو الأمر. والشأن يقال: ماخطبك أى ماشأنك. فقولهم: خطب فلان فلانة، أى سألها أمرا وشأنا فى نفسها. الثانى: أصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام. يقال: خطب المرأة خطبة لأنه خاطب فى عقد النكاح. وخطب خطبة أى خاطب بالزجر والوعظ. والخطب: الأمر العظيم، لأنه يحتاج فيه الى خطاب كثير.

﴿المسألة الثانية﴾ النساء فى حكم الخطبة على ثلاثة أقسام: أحدها: التى تجوز خطبتها تعريضاً وتصريحاً وهى التى تكون خالية عن الأزواج والعدد لأنه لما جاز نكاحها فى هذه الحالة فكيف لاتجوز خطبتها، بل يستثنى عنه صورة واحدة، وهى ماروى الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لايخطبن أحدكم على خطبة أخيه» ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة أحوال

﴿الحالة الأولى﴾ إذا خطب امرأة فأجيب اليه صريحا ههنا لايحل لغيره أن يخطبها لهذا الحديث

﴿الحالة الثانية﴾ إذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فهنا يحل لغيره أن يخطبها

﴿الحالة الثالثة﴾ إذا لم يوجد صريح الاجابة، ولاصريح الرد. للشافعى ههنا قولان: أحدهما: أنه يجوز للغير خطبتها، لأن السكوت لايدل على الرضا. والثانى: وهو القديم وقول مالك: أن السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لايدل أيضا على الكراهة، فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة

﴿القسم الثانى﴾ التى لاتجوز خطبتها لاتصريحا ولاتعريضا. وهى ماإذا كانت منكوحة الغير

لأن خطبته إياها ربما صارت سببا التشويش الأمر على زوجها ، من حيث انها إذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج ، والتسبب إلى هذا حرام ، وكذا الرجعية فانها فى حكم المنكوحة ، بدليل أنه يصح طلاقها وظاهرها ولعانها ، وتعتد منه عدة الوفاة ، ويتوارثان

﴿القسم الثالث﴾ أن يفصل فى حقها بين التعريض والتصريح وهى المعتدة غير الرجعية ، وهى أيضا على ثلاثة أقسام

﴿القسم الأول﴾ التى تكون فى عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى (لاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) وظاهرة أنه للمتوفى عنها زوجها ، لأن هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية ، أما أنه لايجوز التصريح ، فقال الشافعى : لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ، ثم المعنى يؤكد ذلك ، وهو أن التصريح لايحتمل غير النكاح ، فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل أو أنها بخلاف التعريض ، فانه يحتمل غير ذلك . فلا يدعوها ذلك إلى الكذب

﴿القسم الثانى﴾ المعتدة عن الطلاق الثلاث ، قال الشافعى رحمه الله فى الأم : ولا أحب التعريض لخطبتها ، وقال فى القديم والاملاء : يجوز لأنها ليست فى النكاح ، فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع ، هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانة فى أمر العدة ، فان عدتها تنقضى بالأشهر ، أما ههنا تنقضى عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها فى هذا الخاطب ، وكيفية الخيانة هى أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضى

﴿القسم الثالث﴾ البائن التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها . وهى المختلعة والتى انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو اعسار نفقة ، فهنا لزوجها التعريض والتصريح : لأنه لما كان له نكاحها فى العدة فالتصريح أولى ، وأما غير الزوج فلاشك فى أنه لايحل له التصريح ، وفى التعريض قولان :أحدهما: يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا . والثانى : وهو الأصح أنه لايحل لأنها معتدة تحل للزوج أن ينكحها فى عدتها ، فلم يحل التعريض لها كالرجعية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى : والتعريض كثير ، وهو كقوله : رب راغب فيك ، أو من يجد مثلك ؟ أو لست بأيم وإذا حللت فأدرينى ، وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض : انك لجميلة وانك لصالحة ، وإنك لنافعة ، وان من عزمى أن أتزوج ، وانى فيك لراغب

أما قوله تعالى ﴿أو أكننتم فى أنفسكم﴾ فاعلم أن الاكنان الأخفاء والستر ، قال الفراء :

للعرب فى أكننت الشيء أى سترته لغتان : كننته وأكننته فى الكن وفى النفس بمعنى ، ومنه (وما تكن صدورهم ، وبيض مكنون) وفرق قوم بينهما ، فقالوا : كننت الشيء إذا صنته حتى لاتصيبه آفة ، وإن لم يكن مستورا يقال : درمكنون ، وجارية مكنونة ، وبيض مكنون ، مصون عن التدحرج وأما أكننت فمعناه أضمرت ، ويستعمل ذلك فى الشيء الذى يخفيه الانسان ويستره عن غيره ، وهو ضد أعلنت وأظهرت ، والمقصود من الآية أنه لاحرج فى التعريض للمرأة فى عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها

فان قيل : إن التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا ، فلما قدم جواز التعريض بالخطبة ، كان قوله بعد ذلك (أو أكننتم فى أنفسكم) جاريا مجرى إيضاح الواضحات

قلنا : ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه أنه أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال ، ثم قال (أو أكننتم فى أنفسكم) والمراد أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل ، فالآية الأولى إباحة للتعريض فى الحال ، وتحريم للتصريح فى الحال ، والآية الثانية إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ، ثم أنه تعالى ذكر الوجه الذى لأجله أباح ذلك ، فقال (علم الله أنكم ستذكرونهن) لأن شهوة النفس إذا حصلت فى باب النكاح لايكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى ، فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك

ثم قال تعالى (ولكن لاتواعدوهن سرا ، وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ أين المستدرك بقوله تعالى (ولكن لاتواعدوهن سراً) الجواب : هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه ، تقديره : علم الله أنكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لاتواعدوهن

﴿السؤال الثانى﴾ مامعنى السر ؟

والجواب : أن السر ضد الجهر والاعلان ، فيحتمل أن يكون السرههنا صفة المواعدة ، على معنى : ولا تواعدوهن مواعدة سرية ، ويحتمل أن يكون صفة للموعود به ، على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذى يكون موصوفا بوصف كونه سراً أما على التقدير الأول وهو أظهر التقديرين ، فالمواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لاتنفك ظاهراً عن أن تكون مواعدة بشيء من المنكرات ، وههنا احتمالات : الأول : أن يواعدها فى السر بالنكاح ، فيكون المعنى : أن أول الآية إذن فى التعريض بالخطبة ، وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة : الثانى : أن يواعدها بذكر الجماع

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَافِى أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «٢٣٥»

والرفث ، لأن ذكر ذلك بين الأجنبي والأجنبية غير جائز . قال تعالى لأزواج النبى صلى الله عليه وسلم (فلا تخضعن بالقول) أى لاتقلن من أمر الرفث شيئاً (فيطمع الذى فى قلبه مرض) الثالث : قال الحسن (ولكن لاتواعدوهن سراً) بالزنا طعن القاضى فى هذا الوجه ، وقال : إن المواعدة محرمة بالاطلاق . فحمل الكلام مايختص به الخاطب حال العدة أولى

والجواب روى الحسن أن الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها : دعينى أجامعك فاذا أتممت عدتك أظهرت نكاحك ، فالله تعالى نهى عن ذلك . الرابع : أن يكون ذلك نهياً عن أن يسار الرجل المرأة الأجنبية لأن ذلك يورث نوع ريبة فيها . الخامس : أن يعاهدها بأن لايتزوج أحدا سواها

أما إذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه : الأول : السر الجماع قال امرؤ القيس

وأن لايشهد السر أمثالى

وقال الفرزدق :

موانع للاسرار الا من اهلها ويخلفن ماظن الغيور المشغف

أى الذى شغفه بهن ، يعنى أنهن عفائف يمنعن الجماع الامن أزواجهن ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : المراد لايصف نفسه لها فيقول : آتيك الأربعة والخمسة : الثانى : أن يكون المراد من السر النكاح ، وذلك لأن الوطء يسمى سراً والنكاح سببه ، وتسمية الشىء باسم سببه جائز

أما قوله تعالى ﴿إلا أن تقولوا قولا معروفا﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى بأى شىء علق هذا الاستثناء

وجوابه : أنه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض . ثم نهى عن المسارة معها دفعاً للريبة والغيبة استثنى عنه أن يساررها بالقول المعروف ، وذلك أن يعدها فى السر بالاحسان اليها . والاهتمام بشأنها . والتكفل بمصالحها ، حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم مافى أنفسكم

فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم﴾

اعلم أن فى لفظ العزم وجوها : الأول : أنه عبارة عن عقد القلب على فعل من الأفعال ، قال تعالى (فاذا عزمت فتوكل على الله) واعلم أن العزم إنما يكون عزما على الفعل ، فلا بد فى الآية من اضمار فعل ، وهذا اللفظ إنما يعدى الى الفعل بحرف «على» فيقال : فلان عزم على كذا إذا ثبت هذا كان تقدير الآية : ولا تعزموا على عقدة النكاح . قال سيبويه : والحذف فى هذه الأشياء لا يقاس ، فعلى هذا تقدير الآية : ولا تعزموا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه المبالغة فى النهى عن النكاح فى زمان العدة ، فان العزم متقدم على المعزوم عليه ، فاذا ورد النهى عن العزم فلأن يكون النهى متأكدا عن الاقدام على المعزوم عليه أولى

﴿القول الثانى﴾ أن يكون العزم عبارة عن الايجاب ، يقال : عزمت عليكم . أى أوجبت عليكم ويقال : هذا من باب العزائم لا من باب الرخص . وقال عليه الصلاة والسلام «عزمة من عزمات ربنا» وقال «ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى ، وبالوجه الأول لا يجوز

إذا عرفت هذا فنقول : الايجاب سبب الوجود ظاهرا ، فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم فى الوجود . وعلى هذا فقوله (ولا تعزموا عقدة النكاح) أى لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ، ولا تفرغوا منه فعلا . حتى يبلغ الكتاب أجله . وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين

﴿القول الثالث﴾ قال القفال رحمه الله : انما لم يقل : ولا تعزموا على عقدة النكاح ، لأن المعنى : لا تعزموا عليهن عقدة النكاح ، أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح ، كما تقول : عزمت عليك أن تفعل كذا

فأما قوله تعالى ﴿عقدة النكاح﴾ فاعلم أن أصل العقد الشد ، والعهود والأنكحة تسمى عقودا لأنها تعقد كما يعقد الحبل

أما قوله تعالى ﴿حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ ففى الكتاب وجهان : الأول : المراد منه : المكتوب والمعنى : تبلغ العدة المفروضة آخرها ، وصارت منقضية : والثانى : أن يكون الكتاب نفسه فى معنى الفرض كقوله (كتب عليكم الصيام) فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته ، وإنما حسن أن يعبر عن معنى «فرض» بلفظ «كتب» لأن ما يكتب يقع فى النفوس أنه أثبت وآكد وقوله «حتى» هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم ، لأن من حق الغاية ضربت للحظر أن تقتضى زواله

لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْتَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ «٢٣٦»

ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال (واعلموا أن الله يعلم مافى أنفسكم فاحذروه) وهو تنبيه على أنه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية، وجب الحذر فى كل مايفعله الانسان فى السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد، فقال (واعلموا أن الله غفور حليم)

الحكم الثالث عشر

حكم المطلقة قبل الدخول

قوله تعالى ﴿لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين﴾

اعلم أن أقسام المطلقات أربعة: أحدها: المطلقة التى تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو أنه لايؤخذ منهن على الفراق شىء على سبيل الظلم ثم أخبر أن لهن كمال المهر، وأن عدتهن ثلاثة قروء

﴿والقسم الثانى﴾ من المطلقات مالا يكون مفروضاً لها ولا مدخولا بها، وهو الذى ذكره الله تعالى فى هذه الآية، وذكر أنه ليس لها مهر، وأن لها المتعة بالمعروف

﴿والقسم الثالث﴾ من المطلقات: التى يكون مفروضاً لها، ولكن لايكون مدخولا بها وهى المذكورة فى الآية التى بعد هذه الآية، وهى قوله سبحانه وتعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) واعلم أنه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها، وذكر فى سورة الأحزاب أنه لاعدة عليها البتة، فقال (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن

﴿القسم الرابع﴾ من المطلقات: التى تكون مدخولا بها، ولكن لايكون مفروضاً لها. وحكم هذا القسم مذكور فى قوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) أيضاً القياس الجلى دال عليه

وذلك لأن الأمة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل ، فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم ، فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ، ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى ، فيقال : ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ، ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غير مذكور ، فان كان البدل مذكوراً ، فان حصل الدخول استقر كله ، وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية ، وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق ، وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى فى الآية التى تجىء عقيب هذه الآية ، فان لم يكن البدل مذكوراً فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التى ذكر الله تعالى حكمها فى هذه الآية ، وحكمها أنه لامهر لها ، ولا عدة عليها ، ويجب عليه لها المتعة ، وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور فى هذه الآيات ، إلا أنهم اتفقوا على أن الواجب فيها مهر المثل ، ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿لاجناح عليكم ان طلقتم النساء﴾ فهذا نص فى أن الطلاق جائز ، واعلم أن كثيراً من أصحابنا يتمسكون بهذه الآية فى بيان أن الجمع بين الثلاث ليس بحرام ، قالوا : لأن قوله (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطليقات ، بدليل أنه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لاجناح عليكم ان طلقتم النساء إلا إذا طلقتموهن ثلاث طلقات فان هناك يثبت الجناح ، قالوا : وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل ، فثبت أن قوله (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء) يتناول جميع أنواع التطليقات ، أعنى حال الافراد وحال الجمع ، وهذا الاستدلال عندى ضعيف ، وذلك لأن الآية دالة على الاذن فى تحصيل هذه الماهية فى الوجود ، ويكفى فى العمل به إدخاله فى الوجود مرة واحدة ، ولهذا قلنا : ان الأمر المطلق لايفيد التكرار ، ولهذا قلنا : انه إذا قال لامرأته : ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط ، فثبت أن هذا اللفظ لايتناول حالة الجمع ، وأما الاستثناء الذى ذكروه فنقول : يشكل هذا بالأمر فانه لايفيد التكرار بالاتفاق من المحققين ، مع أنه يصح أن يقال : صل إلا فى الوقت الفلانى ، وصم إلا فى اليوم الفلانى والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿مالم تمسوهن﴾ ففيه المسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (تماسوهن) بالألف على المفاعلة ، وكذلك فى الأحزاب والباقون (تمسوهن) بغير ألف ، حجة حمزة والكسائى أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعاً وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) وهو اجماع وحجة الباقين إجماعهم على قوله (ولم يمسسنى بشر)

ولأن أكثر الألفاظ فى هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل ، كقوله (لم يطمثهن) وكقوله (فانكحوهن باذن أهلهن) وأيضا المراد من هذا المس : الغشيان . وذلك فعل الرجل ، ويدل فى الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان ، وأما ما جاء فى الظهار من قوله تعالى (من قبل أن يتماسا) فالمراد به المماسة التى هى غير الجماع . وهى حرام فى الظهار ، وبعض من قرأ (تماسوهن) قال : انه بمعنى (تمسوهن) لأن فاعل قد يراد به فعل ، كقوله : طارقت النعل ، وعاقبت اللص . وهو كثير

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : ظاهر الآية مشعر بأن نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لاجناح عليه أيضا بعد المسيس

وجوابه من وجوه : الأول : أن الآية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا ، وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس ، فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس فى زمان الحيض ، ولا فى الطهر الذى جامعها فيه ، فلما كان المذكور فى الآية حل الطلاق على الاطلاق ، وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت إلا بشرط عدم المسيس ، صح ظاهر اللفظ

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب قال بعضهم : ان «ما» فى قوله (ما لم تمسوهن) بمعنى «الذى» والتقدير : لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتى لم تمسوهن ، الا أن «ما» اسم جامد لا يتصرف ، ولا يبين فيه الاعراب ، ولا العدد ، وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ «ما» شرطاً . فزال السؤال

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله ، وحاصله يرجع إلى ما أقوله ، وهو أن المراد من الجناح فى هذه الآية ، لزوم المهر ، فتقدير الآية : لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، بمعنى : لا يجب المهر إلا بأحد هذين الأمرين . فاذا فقدا جميعاً لم يجب المهر ، وهذا كلام ظاهر الا أنا نحتاج إلى بيان أن قوله (لا جناح) معناه لا مهر . فنقول : اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل ، والدليل دل عليه فوجب المصير اليه ، وأما بيان الاحتمال فهو أن أصل الجناح فى اللغة هو الثقل ، يقال : أجنحت السفينة إذا مالت لثقلها ، والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل ، قال تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم) إذا ثبت أن الجناح هو الثقل ، ولزوم أداء المال ثقل ، فكان جناحا ، فثبت أن اللفظ محتمل له ، وانما قلنا : ان الدليل دل على أنه هو المراد لوجهين : الأول : أنه تعالى قال (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) نفى الجناح محدودا إلى غاية ، وهى إما المسيس أو الفرض ، والتقدير : فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الأمرين . ثم ان الجناح الذى

يثبت عند أحد هذين الأمرين هو لزوم المهر فوجب القطع بأن الجناح المنفى فى أول الآية هو لزوم المهر. الثانى: أن تطليق النساء قبل المسيس على قسمين: أحدهما: الذى يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر. وهو المذكور فى هذه الآية. والثانى: الذى يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور فى الآية التى بعد هذه الآية. وهى قوله (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) ثم انه فى هذا القسم أوجب نصف المفروض، وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم، فيلزم أن يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا، فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال: الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر والله أعلم

واعلم أنا قد ذكرنا فى أول تفسير هذه الآية أن أقسام المطلقات أربعة. وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها. لأنه لما صار تقدير الآية: لامهر إلا عند المسيس أوعند التقدير، عرف منه أن التى لاتكون ممسوسة ولا مفروضاً لها لا يجب لها المهر، وعرف أن التى تكون ممسوسة ولا تكون مفروضاً لها، والتى تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة، يجب لكل واحدة منهما المهر. فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الثلاثة

﴿وأما القسم الرابع﴾ وهى التى تكون ممسوسة ومفروضا لها. فبيان حكمه مذكور فى الآية المتقدمة. وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الأقسام الأربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو بكر الأصم والزجاج: هذه الآية تدل على أن عقد النكاح بغير المهر جائز، وقال القاضى: انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة. أما بيان دلالتها على الصحة، فلأنه لو لم يكن صحيحاً لم يكن الطلاق مشروعا، ولم تكن المتعة لازمة. وأما انها لا تدل على الجواز، فلأنه لايلزم من الصحة الجواز. بدليل أن الطلاق فى زمان الحيض حرام، ومع ذلك واقع وصحيح .

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن المراد من المسيس فى هذه الآية الدخول. قال أبو مسلم: وانما كنى تعالى بقوله (تمسوهن) عن المجامعة تأديباً للعباد فى اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به. والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿أو تفرضوا لهن فريضة﴾ فالمعنى يقدر لها مقداراً من المهر يوجبه على نفسه، لأن الفرض فى اللغة هو التقدير. وذكر كثير من المفسرين أن «أو» ههنا بمعنى الواو، ويريد: ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة. كقوله (أو يزيدون) وأنت إذا تأملت فيما لخصناه علمت أن هذا التأويل متكلف. بل خطأ قطعاً والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ومتعوهن﴾ فاعلم أنه تعالى لما بين أنه لامهر عند عدم المسيس ، والتقدير بين أن المتعه لها واجبة ، وتفسير لفظ المتعة قد تقدم فى قوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المطلقات قسمان . مطلقة قبل الدخول ، ومطلقة بعد الدخول ، أما المطلقة قبل الدخول ينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية التى نحن فيها ، وان كان قد فرض لها فلا متعة ، لأن الله تعالى أوجب فى حقها نصف المهر ، ولم يذكر المتعة ، ولو كانت واجبة لذكرها ، وقال ابن عمر : لكل مطلقة متعة إلا التى فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر ، وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض ، فهل تستحق المتعة ، فيه قولان : قال فى القديم وبه قال أبو حنيفة : لا متعة لها ، لأنها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول ، وقال فى الجديد : بل لها المتعة ، وهو قول على بن أبى طالب عليه السلام ، والحسن بن على ، وابن عمر ، والدليل عليه قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) وقال تعال (فتعالين أمتعكن) وكان ذلك فى نساء دخل بهن النبى صلى الله عليه وسلم ، وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس ، لأنها استحقت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة ، والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع ، فتجب لها المتعة للايحاش بالفراق

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى وأبى حنيفة أن المتعة واجبة ، وهو قول شريح والشعبى والزهرى ، وروى عن الفقهاء السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة ، وهو قول مالك لنا قوله تعالى (ومتعوهن) وظاهر الأمر للايجاب ، وقال (وللمطلقات متاع) فجعل ملكا لهن أو فى معنى الملك ، وحجة مالك أنه تعالى قال فى آخر الآية (حقا على المحسنين) فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال : هذا الفعل احسان إذا لم يكن واجبا ، فان وجب عليه أداء دين فأداه لا يقال : انه أحسن ، وأيضا قال تعالى (ما على المحسنين من سبيل) وهذا يدل على عدم الوجوب ، والجواب عنه أن الآية التى ذكرتموها تدل على قولنا ، لأنه تعالى قال (حقا على المحسنين) فذكره بكلمة «على» وهى للوجوب ، ولأنه إذا قيل : هذا حق على فلان . لم يفهم منه الندب بل الوجوب

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل المتعة والمتاع ماينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ، ولهذا يقال : الدنيا متاع ، ويسمى التلذذ تمتعاً لانقطاعه بسرعة وقلة لبث

أما قوله تعالى ﴿على الموسع قدره وعلى المقتر قدره﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الموسع) الغني الذى يكون في سعة من غناه ، يقال : أوسع الرجل إذا

كثر ماله ، واتسعت حاله ، ويقال : أوسعه كذا أى وسعه عليه ، ومنه قوله تعالى (وانا لموسعون) وقوله (قدره) أى قدر إمكانه وطاقته . لحذف المضاف ، والمقتر الذى فى ضيق من فقره وهو المقل الفقير ، وأقتر إذا افتقر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم (قدره) بسكون الدال ، والباقون قدره بفتح الدال ، وهما لغتان فى جميع معانى القدر . يقال : قدر القوم أمرهم يقدرونه قدراً ، وهذا قدر هذا ، واحمل على رأسك قدر ما تطيق ، وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدراً ، وقدرت الشيء بالشيء أقدره قدراً ، وقدرت على الأمر أقدر عليه قدرة ، كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين ، يقال : هم يختصمون فى القدر والقدر ، وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا . قال الله تعالى (فسالت أودية بقدرها) وقال (وما قدروا الله حق قدره) ولو حرك لكان جائزا . وكذلك (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ولو خفف جاز

﴿المسألة الثالثة﴾ أن قوله تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) يدل على أن تقدير المتعة مفوض إلى الاجتهاد ، ولأنها كالنفقة التى أوجبها الله تعالى للزوجات ، وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعى : المستحب على الموسع خادم ، وعلى المتوسط ثلاثون درهما ، وعلى المقتر مقنعة ، روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : أكثر المتعة خادم . وأقلها مقنعة ، وأى قدر أدى جاز فى جانبى الكثرة والقلة . وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل . قال : لأن حال المرأة التى يسمى لها المهر أحسن من حال التى لم يسم لها . ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى إذا طلقها قبل الدخول . فلأن لا يجب زيادة على نصف مهر المثل ، أولى . والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿متاعا بالمعروف﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية أنه يجب أن يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ، ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالها ، وهو قول القاضى . ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازى رحمه الله فى المتعة : يعتبر حال الرجل ، وفى مهر المثل حالها ، وكذلك فى النفقة واحتج أبو بكر بقوله (وعلى الموسع قدره) واحتج القاضى بقوله (بالمعروف) فان ذلك يدل على حالها لأنه ليس من المعروف أن يسوى بين الشريفة والوضيعة

﴿المسألة الثانية﴾ (متاعا) تأكيد لمتعوهن . يعنى : متعوهن تمتيعاً بالمعروف ، و (حقاً) صفة لمتاعا أى : متاعا واجباً عليهم ، أو حق ذلك حقاً على المحسنين ، وقيل : نصب على الحال من قدره

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٣٧»

لأنه معرفة ، والعامل فيه الظرف ، وقيل : نصب على القطع

وأما قوله ﴿على المحسنين﴾ ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه : أحدها : أن المحسن هو الذى ينتفع بهذا البيان : كقوله (انما أنت منذر من يخشاها) والثانى : قال أبو مسلم : المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه ، والمحسن هو المؤمن ، فيكون المعنى أن العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين . الثالث (حقاً على المحسنين) إلى أنفسهم فى المسارعة إلى طاعة الله تعالى

قوله تعالى ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وإن تعفوا أقرب للتقوى ولاتنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة إذا لم يفرض لها مهر ، تكلم فى المطلقة غير الممسوسة إذا كان قد فرض لها مهر ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ مذهب الشافعى أن الخلوة لاتقرر المهر ، وقال أبو حنيفة : الخلوة الصحيحة تقرر المهر ، ويعنى بالخلوة الصحيحة : أن يخلوا بها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى . فالحسى نحو : الرتق والقرن والمرض ، أو يكون معهما ثالث وإن كان نائما ، والشرعى نحو . الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا أو نقلا ، حجة الشافعى أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر ، وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر

﴿بيان المقدمة الأولى﴾ قوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) فقوله (فنصف مافرضتم) ليس كلاماً تاما بل لابد من اضمار آخر ليتم الكلام . فاما أن يضمر (فنصف مافرضتم) ساقط . أو يضمر (فنصف مافرضتم) ثابت والأول هو

المقصود ، والثانى مرجوح لوجوه : أحدها : أن المعلق على الشيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشيء ظاهراً ، فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق ، لأنه غير منفى قبله ، أما لو حملناه على السقوط ، عملنا بقضية التعليق . لأنه منفى قبله . وثانيها : أن قوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) يقتضى وجوب كل المهر عليه ، لأنه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى (أوفوا بالعقود) فلم تكن الحاجة إلى بيان ثبوت النصف قائمة . لأن المقتضى لوجوب الكل مقتض أيضا لوجوب النصف ، إنما المحتاج إليه بيان سقوط النصف . لأن عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل . فكان سقوط البعض فى هذا المقام هو المحتاج إلى البيان ، فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب . وثالثها : أن الآية الدالة على وجوب إيتاء كل المهر قد تقدمت كقوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً) فحمل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف . ورابعها : وهو أن المذكور فى الآية هو الطلاق قبل المسيس ، وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ، ولا يناسب وجوب شيء ، فلما كان المذكور فى الآية ما يناسب السقوط . لا ما يناسب الوجوب ، كان إضمار السقوط أولى ، وإنما استقصينا فى هذه الوجوه لأن منهم من قال : إن معنى الآية : فنصف ما فرضتم واجب ، وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر ، إلا من حيث دليل الخطاب ، وهو عند أبى حنيفة ليس بحجة ، فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال .

﴿بيان المقدمة الثانية﴾ وهى أن ههنا وجد الطلاق قبل المسيس ، هو أن المراد بالمسيس إما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الوقاع ، وأيهما كان فقد وجد الطلاق قبله ، حجة أبى حنيفة قوله تعالى (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) إلى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وجه التمسك به من وجهين : الأول : هو أنه تعالى نهى عن أخذ المهر ، ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق إلا أن توافقنا على أنه خص الطلاق قبل الخلوة ، ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان . والثانى : أن الله تعالى نهى عن أخذ المهر . وعلل بعلة الافضاء ، وهى الخلوة . والافضاء مشتق من الفضاء ، وهو المكان الخالى . فعلمنا أن الخلوة تقرر المهر .

وجوابنا عن ذلك أن الآية التى تمسكوا بها عامة ، والآية التى تمسكنا بها خاصة ، والخاص مقدم على العام والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وقد فرضتم لهن فريضة) حال من مفعول (طلقتموهن) والتقدير :

طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يعفون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انما لم تسقط النون من «يعفون» وان دخلت عليه «ان» الناصبة للأفعال لأن «يعفون» فعل النساء ، فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم ، والنون فى «يعفون» إذا كان الفعل مسندا إلى النساء ضمير جمع المؤنث ، وإذا كان الفعل مسنداً إلى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التى هى ضمير جمع المؤنث ، كما لم تسقط الواو التى هى ضمير جمع المذكر ، والساقط فى «يعفون» إذا كان الفعل للرجال الواو التى هى لام الفعل فى «يعفون» لا الواو التى هى ضمير الجمع ، والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ المعنى : الا أن يعفون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر ، وتقول المرأة : ما رآنى ولا خدمته ، ولا استمتع بى ، فكيف آخذ منه شيئا

أما قوله تعالى ﴿أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية قولان : الأول : أنه الزوج ، وهو قول على ابن أبى طالب عليه السلام ، وسعيد بن المسيب ، وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبى حنيفة

﴿والقول الثانى﴾ أنه الولى ، وهو قول الحسن ، ومجاهد وعلقمة ، وهو قول أصحاب الشافعى

حجة القول الأول وجوه : الأول : أنه ليس للولى أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية على الولى . الثانى : أن الذى بيد الولى هو عقد النكاح ، فاذا عقد حصلت العقدة ، لأن بناء الفعلة يدل على المفعول ، كالأكلة واللقمة ، وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم ، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد فى يد الزوج لا فى يد الولى . والثالث : أن قوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) معناه الذى بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره ، كما أن قوله (ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى) أى نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره ، كانت الجنة ثابتة له ، فتكون مأواه . الرابع : ماروى عن جبير بن مطعم ، أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق ، وقال : أنا أحق بالعفو ، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج

حجة من قال : المراد هو الولى وجوه : الأول : أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر ، وذلك يكون هبة ، والهبة لا تسمى عفواً ، أجاب الأولون عن هذا من وجوه : أحدها : أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج ، فاذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ماساق اليها ، فاذا

ترك المطالبة فقد عفا عنها . وثانيها : سماه عفوا على طريق المشاكلة . وثالثها : أن العفو قد يراد به التسهيل ، يقال : فلان وجد المال عفوا صفوا ، وقد بينا وجه هذا القول فى تفسير قوله تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء) وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة

أجاب القائلون بأن المراد هو الولى عن السؤال الأول بأن صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لايحصل الا على بعض التقديرات ، والله تعالى ندب الى العفو مطلقا ، وحمل المطلق على المقيد خلاف الأصل ، وأجابوا عن السؤال الثانى أن العفو الصادر عن المرأة هو الابراء وهذا عفو فى الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا ؟

وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل ، لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ، ومعلوم أنه ليس كذلك .

﴿الحجة الثانية﴾ للقائلين بأن المراد هو الولى هو أن ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) فلو كان المراد بقوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) هو الزوج ، لقال : أو تعفو على سبيل المخاطبة ، فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة ، علمنا أن المراد منه غير الزواج . وأجاب الأولون بأن سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذى من أجله يرغب الزوج فى العفو ، والمعنى : الا أن يعفو أو يعفو الزوج الذى حبسها بأن ملك عقدة نكاحها عن الأزواج ثم لم يكن منها سبب فى الفراق وانما فارقها الزوج ، فلا جرم كان حقيقا بأن لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها

﴿الحجة الثالثة﴾ للقائلين بأنه هو الولى ، هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح ، وذلك لأن قبل النكاح كان الزوج أجنبيا عن المرأة ، ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه ، فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة ، وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ، ولا قدرة على ايجاد الموجود ، بل له لا قدرة على إزالة النكاح ، والله تعالى أثبت العفو لمن فى يده وفى قدرته عقدة النكاح ، فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ، ثبت أنه ليس المراد هو الزوج ، أما الولى فله قدرة على انكاحها ، فكان المراد من الآية هو الولى لا الزوج ، ثم ان القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال : المراد هو الزوج

﴿أما الحجة الأولى﴾ فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة ، وأخرى عند السبب يقال بنى الأمير دارا ، وضرب دينارا ، والظاهر أن النساء إنما يرجعن فى مهماتهن وفى معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء ، والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر التزوج فان المرأة لا تخوض

فيه ، بل تفوضه بالكلية الى رأى الولى ، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولى وبسعيه فلهذا السبب أضيف العفو الى الأولياء

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولهم : الذى بيد الولى عقد النكاح لا عقدة النكاح ، قلنا : العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) سلمنا أن العقدة هى المعقودة لكن تلك المعقودة إنما حصلت وتكونت بواسطة العقد ، وكان عقد النكاح فى يد الولى ابتداء ، فكانت عقدة النكاح فى يد الولى أيضاً بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ وهى قوله : ان المراد من الآية الذى بيده عقدة النكاح لنفسه ، فجوابه : أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ ، لأنه إذا قيل : فلان فى يده الأمر والنهى والرفع والخفض ، فلا يراد به أن الذى فى يده أمر نفسه ونهى نفسه ، بل المراد أن فى يده أمر غيره ونهى غيره . فكذا ههنا

﴿المسألة الثانية﴾ للشافعى أن يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا يجوز النكاح إلا بالولى ، وذلك لأن جمهور المفسرين أجمعوا على أن المراد من قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) اما الزوج واما الولى ، وبطل حمله على الزوج ، لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح ، فوجب حمله على الولى

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (بيده عقدة النكاح) هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل : بيده الأمر والنهى معناه أنه بيده لا بيد غيره ، قال تعالى (لكم دينكم) أى لا لغيركم ، فكذا ههنا بيد الولى عقدة النكاح لا بيد غيره ، وإذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح ، وذلك هو المطلوب والله أعلم

قوله تعالى ﴿وان تعفو أقرب للتقوى﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً ، إلا أن الغلبة للذكور إذا اجتمعوا مع الاناث . وسبب التغليب أن الذكورة أصل ، والتأنيث فرع اللفظ وفى المعنى ، أما فى اللفظ فلأنك تقول : قائم . ثم تريد التأنيث فتقول : قائمة . فاللفظ الدال على المذكر هو الأصل ، والدال على المؤنث فرع عليه ، وأما فى المعنى فلأن الكمال للذكور ، والنقصان للاناث ، فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلبا

﴿المسألة الثانية﴾ موضع «ان» رفع بالابتداء . والتقدير : والعفو أقرب للتقوى ، واللام بمعنى «إلى»

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية : عفو بعضكم عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى ، وإنما

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ «٢٣٨»

كان الأمر كذلك لوجهين : الأول : أن من سمح بترك حقه فهو محسن ، ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ، ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله . والثانى : أن هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذى هو التقوى فى الحقيقة . لأن من سمح بحقه وهو له معرض تقربا الى ربه . كان أبعد من أن يظلم غيره يأخذ ماليس له بحق . ثم قال تعالى (ولا تنسوا الفضل بينكم) وليس المراد منه النهى عن النسيان ، لأن ذلك ليس فى الوسع ، بل المراد منه الترك ، فقال تعالى : ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم ، وذلك لأن الرجل إذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به ، فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتأذيها منه ، وأيضا إذا كلف الرجل أن يبذل لها مهرا من غير أن انتفع بها البتة ، صار ذلك سبباً لتأذيه منها . فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التأذى عن قلب الآخر ، فندب الزوج الى أن يطيب قلبها بأن يسلم المهر اليها بالكلية ، وندب المرأة الى ترك المهر بالكلية ، ثم انه تعالى ختم الآية بما يجرى مجرى التهديد على العادة المعلومة ، فقال (ان الله بما تعملون بصير)

الحكم الرابع عشر

حكم الصلاة

قوله تعالى ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه ، وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه : أحدها : أن الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى ، وزوال التمرد عن الطبع ، وحصول الانقياد لأوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه ، كما قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر . والثانى : أن الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية ، وذلة العبودية ، وأمر الثواب والعقاب ، فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ، ولذلك قال (استعينوا بالصبر والصلاة) والثالث : أن كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا ، فأتبع ذلك بذكر الصلاة التى هى من مصالح الآخرة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة ، وهذه الآية التى نحن فى

تفسيرها دالة على ذلك ، لأن قوله (حافظوا على الصلوات) يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة ، ثم ان قوله تعالى (والصلاة الوسطى) يدل على شيء أزيد من الثلاثة ، وإلا لزم التكرار ، والأصل عدمه ، ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة ، وإلا فليس لها وسطى . فلا بد وأن ينضم الى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط ، وأقل ذلك أن يكون خمسة ، فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق ، واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا بينا أن المراد من الوسطى ما تكون وسطى فى العدد ، لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة ، ونبين ذلك بالدليل إن شاء الله تعالى ، إلا أن هذه الآية وإن دلت على وجوب الصلوات الخمس ، لكنها لا تدل على أوقاتها . والآيات الدالة على تفصيل الأوقات أربع

﴿الآية الأولى﴾ قوله (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) وهذه الآية أبين آيات المواقيت ، فقوله (فسبحان الله) أى سبحوا الله ، معناه صلوا لله حين تمسون ، أراد به صلاة المغرب والعشاء (وحين تصبحون) أراد صلاة الصبح (وعشيا) أراد به صلاة العصر (وحين تظهرون) صلاة الظهر

﴿الآية الثانية﴾ قوله (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر ، والعصر ، والمغرب ، والعشاء ، ثم قال (وقرآن الفجر) أراد صلاة الصبح

﴿الآية الثالثة﴾ قوله (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار) فمن الناس من قال : هذه الآية تدل على الصلوات الخمس ، لأن الزمان اما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها ، فالليل والنهار داخلان فى هاتين اللفظتين

﴿الآية الرابعة﴾ قوله تعالى (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل) فالمراد بطرفى النهار : الصبح ، والعصر ، وقوله (وزلفاً من الليل) المغرب ، والعشاء ، وكان بعضهم يتمسك به فى وجوب الوتر ، لأن لفظ زلفا جمع فأقله الثلاثة

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة ، أمر بالمحافظة على جميع شرائطها ، أعنى طهارة البدن ، والثوب ، والمكان ، والمحافظة على ستر العورة ، واستقبال القبلة ، والمحافظة على جميع أركان الصلاة ، والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة ، سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان ، أو من أعمال الجوارح . وأهم الأمور فى الصلاة ، رعاية النية فانها هى المقصود الأصلى من الصلاة ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة وإلا فلا

فان قيل : المحافظة لا تكون إلا بين اثنين ، كالمخاصمة ، والمقاتلة ، فكيف المعنى ههنا

والجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحافظة تكون بين العبد والرب ، كأنه قيل له : احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذى أمرك بالصلاة ، وهذا كقوله (فاذكرونى أذكركم) وفى الحديث «احفظ الله يحفظك» الثانى : أن تكون المحافظة بين المصلى والصلاة ، فكأنه قيل : احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة . واعلم أن حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة أوجه : الأول : أن الصلاة تحفظه عن المعاصى ، قال تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء . والثانى : أن الصلاة تحفظه من البلايا والمحن . قال تعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقال تعالى (وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) ومعناه : انى معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة . والثالث : أن الصلاة تحفظ صاحبها . وتشفع لمصليها . قال تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله) ولأن الصلاة فيها القراءة ، والقرآن يشفع لقارئه ، وهو شافع مشفع وفى الخبر «انه تجىء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان فيشهدان ويشفعان» وأيضا فى الخبر «سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه فى الحشر وتقف فى الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه» والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب

﴿فالقول الأول﴾ أن الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ، ولم يبين لنا أنها أى صلاة هى ، وإنما قلنا : انه لم يبين لأنه لو بين ذلك لكان إما أن يقال : انه تعالى بينها بطريق قطعى ، أو بطريق ظنى والأول باطل لأن بيانه اما أن يكون بهذه الآية . أو بطريق آخر قاطع ، أو خبر متواتر . ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا فى هذه الآية ، لأن عدد الصلوات خمس . وليس فى الآية ذكر لأولها وآخرها . وإذا كان كذلك أمكن فى كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال : إنما هى الوسطى ، واما أن يقال : بيان حصل فى آية أخرى أو فى خبر متواتر . وذلك مفقود ، وأما بيانه بالطريق الظنى وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز . لأن الطريق المفيد للظن معتبر فى العمليات . وهذه المسألة ليست كذلك . فثبت أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هى ؟ ثم قالوا : والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد . مع أنه تعالى لم يبينها ، جوز المرء فى كل صلاة يؤديها أنها هى الوسطى . فيصير ذلك داعيا إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام . ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر فى رمضان . وأخفى ساعة الاجابة فى يوم الجمعة ، وأخفى اسمه الأعظم فى جميع الأسماء ، وأخفى وقت الموت فى الأوقات ، ليكون المكلف خائفا

من الموت فى كل الأوقات ، فيكون آتيا بالتوبة فى كل الأوقات ، وهذا القول اختاره جمع من العلماء ، قال محمد بن سيرين : ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى ، فقال : حافظ على الصلوات كلها تصبها ، وعن الربيع بن خيثم أنه سأله واحد عنها ، فقال : يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ، ثم قال الربيع : لو علمتها بعينها لكنت محافظاً لها ومضيعا لسائرهن ، قال السائل : لا . قال الربيع : فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى

﴿القول الثانى﴾ هى مجموع الصلوات الخمس . وذلك لأن هذه الخمسة هى الوسطى من الطاعات ، وتقريره أن الايمان بضع وسبعون درجة . أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق ، والصلوات المكتوبات دون الايمان ، وفوق إماطة الأذى فهى واسطة بين الطرفين

﴿القول الثالث﴾ انها صلاة الصبح ، وهذا القول من الصحابة قول على عليه السلام ، وعمر ، وابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وأبى أمامة الباهلى ، ومن التابعين قول طاوس ، وعطاء ، وعكرمة ومجاهد ، وهو مذهب الشافعى رحمه الله ، والذى يدل على صحة هذا القول وجوه : الأول : أن هذه الصلاة تصلى فى الغلس ، فأولها يقع فى الظلام فأشبهت صلاة الليل ، وآخرها يقع فى الضوء فأشبهت صلاة النهار . الثانى : أن هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح ، وقبل طوع الشمس ، وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ، ولا يكون الضوء أيضا تاما ، فكأنه ليس بليل ولا نهار ، فهو متوسط بينهما . الثالث : أنه حصل فى النهار التام صلاتان : الظهر والعصر ، وفى الليل صلاتان : المغرب والعشاء ، وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتى الليل والنهار

فان قيل : فهذه المعانى حاصلة فى صلاة المغرب ، قلنا : انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى . الرابع : أن الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق ، وفى السفر عند الشافعى ، وكذا المغرب والعشاء ، وأما صلاة الفجر فهى منفردة فى وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ، ووقت الفجر متوسطا بينهما . قال القفال رحمه الله : وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون : فلان وسط ، إذا لم يمل إلى أحد الخصمين ، فكان منفردا بنفسه عنهما ، والله أعلم . الخامس : قوله تعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الفجر ، وإنما جعلها مشهوداً لأنها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار

إذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين : أحدهما : أن الله تعالى أفرد صلاة

الفجر بالذكر . فدل هذا على مزيد فضلها ، ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد ، فيغلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بتلك الآية وجب أن تكون هى المراد بالتأكيد المذكور فى هذه الآية . والثانى : أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار ، فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فى وقت واحد إلا فى صلاة الفجر ، فثبت أن صلاة الفجر قد أخذت بطرفى الليل والنهار من هذا الوجه ، فكانت كالشىء المتوسط . السادس : أنه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى (وقوموا لله قانتين) قرن هذه الصلاة بذكر القنوت ، وليس فى الشرع صلاة ثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها إلا الصبح . فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هى صلاة الصبح السابع : لاشك أنه تعالى إنما أفردها بالذكر لأجل التأكيد ، ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيد ، إذ ليس فى الصلاة أشق منها ، لأنها تجب على الناس فى ألذ أوقات النوم ، حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها . ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب فى ذلك الوقت ، والعدول إلى استعمال الماء البارد ، والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس ، فيجب أن تكون هى المراد بالصلاة الوسطى إذ هى أشد الصلوت حاجة إلى التأكيد . الثامن : أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح . إنما قلنا : انها أفضل الصلوات لوجوه : أحدها : قوله تعالى (الصابرين والصادقين) إلى قوله تعالى (والمستغفرين بالأسحار) فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ، ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض ، لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى «لن يتقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم» وذلك يقتضى أن أفضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح . وثانيها : ما روى فيها أن التكبيرة الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها . وثالثها : أنه ثبت بالأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين : مرة قبل طلوع الفجر ، ومرة أخرى بعده ، وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء . ورابعها : أن الله تعالى سماها بأسماء ، فقال فى بنى إسرائيل (وقرآن الفجر) وقال فى النور (من قبل صلاة الفجر) وقال فى الروم (وحين تصبحون) وقال عمر بن الخطاب : المراد من قوله (وادبار النجوم) صلاة الفجر . وخامسها : أنه تعالى أقسم به فقال (والفجر وليال عشر) ولا يعارض هذا بقوله تعالى (والعصر إن الانسان لفى خسر) فانا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن فى صلاة الفجر تأكيد ، وهو قوله (أقم الصلاة طرفى النهار) وقد بينا أن هذا التأكيد لم يوجد فى العصر .

وسادسها : أن التثويب فى أذان الصبح معتبر ، وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيعلتين : الصلاة خير من النوم مرتين ، ومثل هذا التأكيد غير حاصل فى سائر الصلوات . وسابعها : أن الانسان إذا قام من منامه فكانه كان معدوما ، ثم صار موجوداً ، أو كان ميتا ، ثم صار حيا ، بل كائن الخلق كانوا فى الليل كلهم أمواتا ، فصاروا أحياء ، فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأمر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل ، وظلمة النوم والغفلة ، وظلمة العجز والحيرة ، وأبدل الكل بالاحسان ، فملأ العالم من النور ، والأبدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة ، فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبدبأداء العبودية ، واظهارالخضوع والذلة والمسكنة ، فثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات ، فكان حمل الوسطى عليها أولى . التاسع : ما روى عن على بن أبى طالب عليه السلام أنه سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنا نرى أنها الفجر ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى صلاة الصبح ثم قال : هذه هى الصلاة الوسطى . العاشر : أن سنن الصبح آكد من سائر السنن ، فقرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض ، فصرف التأكيد اليها أولى ، فهذا جملة ما يستدل به على أنالصلاة الوسطى هى صلاة الصبح

﴿القول الرابع﴾ قول من قال : انها صلاة الظهر ، ويروى هذا القول عن عمر وزيد وأبى سعيدالخدرىوأسامة بن زيد رضى الله عنهم ، وهو قول أبىحنيفة وأصحابه ، واحتجوا عليه بوجوه الأول : أن الظهر كان شاقاً عليهم لوقوعه فى وقت القيلولة وشدة الحر ، فصرف المبالغة اليه أولى ، وعن زيد بن ثابت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة ، وكانت أثقل الصلوات على أصحابه ، وربما لم يكن وراءه إلا الصف والصفان ، فقال عليه الصلاة والسلام «لقد هممت أن أحرق على قوم لايشهدون الصلاة بيوتهم» فنزلت هذه الآية . والثانى : صلاة الظهر تقع وسط النهار ، وليس فىالمكتوبات صلاة تقع فى وسط الليل أوالنهار غيرها . والثالث : أنها بين صلاتين نهاريتين : الفجر والعصر . الرابع : أنها صلاة بين البردين : برد الغداة وبرد العشى . الخامس : قال أبو العالية : صليت مع أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الظهر ، فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى ، فقالوا التى صليتها . السادس : روى عن عائشة رضى الله عنها أنهاكانت تقرأ «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر» وجه الاستدلال أنها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى . والمعطوف عليه قبل المعطوف ، والتى قبل العصر هى الظهر . السابع : روى أن قوماكانوا عند زيد بن ثابت ، فأرسلوا إلى أسامة بن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى ، فقال :

هى صلاة الظهر كانت تقام فى الهاجرة . الثامن : روى فى الأحاديث الصحيحة أن أول امامة جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم كانت فى صلاة الظهر ، فدل هذا على أنها أشرف الصلوات ، فكان صرف التأكيد اليها أولى . التاسع : أن صلاة الجمعة هى أشرف الصلوات ، وهى صلاة الظهر ، فصرف المبالغة اليها أولى

﴿القول الخامس﴾ قول من قال : انها صلاة العصر ، وهو من الصحابة مروى عن على عليه السلام وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبى هريرة ، ومن الفقهاء : النخعى ، وقتادة ، والضحاك ، وهو مروى عن أبى حنيفة ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : ماروى عن على عليه السلام أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق «شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً» وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الأئمة . وهو عظيم الواقع فى المسألة ، وفى صحيح مسلم «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر» ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال : العصر وسط ، ولكن ليس هى المذكورة فى القرآن ، فههنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر ، وأحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة ، كما أن الحرم حرمان : حرم مكة بالقرآن ، وحرم المدينة بالسنة ، وهذا الجواب متكلف جداً . الثانى : قالوا روى فى صلاة العصر من التأكيد مالم يرو فى غيرها ، قال عليه الصلاة والسلام «من فاته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله» وأيضاً أقسم الله تعالى بها فقال (والعصر إن الانسان لفى خسر) فدل على أنها أحب الساعات الى الله تعالى . الثالث : أن العصر بالتأكيد أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر ، والسبب فيه أمران : أحدهما : أن وقت صلاة العصر أخفى الأوقات ، لأن دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوؤه ، ودخول الظهر بظهور الزوال ، ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق ، أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم فى حال الظل ، فلما كانت معرفته أشق لاجرم كانت الفضيلة فيها أكثر . الثانى : أن أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات ، فكان الاقبال على الصلاة أشق ، فكان صرف التأكيد الى هذه الصلاة أولى

﴿الحجة الرابعة﴾ فى أن الوسطى هى العصر ، أن العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه : أحدها : أنها متوسطة بين صلاة هى شفع ، وبين صلاة هى وتر ، أما الشفع فالظهر ، وأما الوتر فالمغرب ، الا أن العشاء أيضا كذلك ، لأن قبلها المغرب وهى وتر ، وبعدها الصبح وهو شفع ، وثانيها : العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهى الظهر ، وليلية وهى المغرب . وثالثها : أن العصر بين صلاتين

بالليل ، وصلاتين بالنهار .

﴿والقول السادس﴾ أنها صلاة المغرب ، وهو قول أبى عبيدة السلمانى . وقبيصة بن ذؤيب ، والحجة فيه من وجهين : الأول : أنها بين بياض النهار وسواد الليل . وهذا المعنى وإن كان حاصلا فى الصبح الا أن المغرب يرجح بوجه آخر ، وهو أنه أزيد من الركعتين كما فى الصبح . وأقل من الأربع كما فى الظهر والعصر والعشاء . فهى وسط فى الطول والقصر

﴿الحجة الثانية﴾ أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الأولى ، ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بامامة فيها ، وإذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هى المغرب لامحالة

﴿القول السابع﴾ أنها صلاة العشاء . قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يقصران . المغرب والصبح ، وعن عثمان بن عفان رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من صلى العشاء الآخرة فى جماعة كان كقيام نصف ليلة» فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم فى هذه المسألة ، وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما ، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج الشافعى بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب ، قال : الوتر لو كان واجباً لكانت الصلوات الواجبة ستة ، ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى ، والآية دلت على حصول الوسطى لها .

فان قيل : الاستدلال انما يتم إذا كان المراد هو الوسطى فى العدد ، وهذا ممنوع ، بل المراد من الوسطى الفضيلة . قال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدولا . وقال تعالى (قال أوسطهم) أى أعدلهم ، وقد أحكمنا هذا الاشتقاق فى تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) وأيضاً لم لايجوز أن يكون المراد الوسطى فى المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات ، وهو متوسط بين الاثنين وبين الأربع ، وأيضا لم لايجوز أن يكون المراد الوسطى فى الصفة ، وهى صلاة الصبح . فانها تقع فى وقت ليس بغاية فى الظلمة ولا غاية فى الضوء

الجواب : أن الخلق الفاضل إنما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل ، بل من حيث انه يكون متوسطاً بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط ، مثل الشجاعة فانها خلق فاضل . وهى متوسطة بين الجبن والتهور ، فيرجع حاصل الأمر إلى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد . ومجاز فى الخلق الحسن . والفعل الحسن من حيث ان من شأنه أن يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما . وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز

أما قوله : نحمله على ما يكون وسطا فى الزمان وهو الظهر

فجوابه : أن الظهر ليست بوسط فى الحقيقة ، لأنها تؤدى بعد الزوال ، وهنا قد زال الوسط .

وأما قوله : نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور ، أو على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والأربعة

فجوابه : أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل ، فوجب حمل اللفظ على الكل . فهذا هو وجه الاستدلال فى هذه المسألة بهذه الآية بحسب الامكان والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وقوموا لله قانتين﴾ ففيه وجوه : أحدها : وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أن قوله (حافظوا على الصلوات) أمر بما فى الصلاة من الفعل ، فوجب أن يحمل القنوت على كل مافى الصلاة من الذكر ، فمعنى الآية : وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه . والثانى : أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء ، بدليل قوله تعالى (أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما) وهو المعنى بالقنوت فى صلاة الصبح والوتر . وهو المفهوم من قولهم : قنت على فلان لأن المراد به الدعاء عليه

﴿والقول الثانى﴾ (قانتين) أى مطيعين . وهو قول ابن عباس والحسن والشعبى وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل . والدليل عليه وجهان : الأول : ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «كل قنوت فى القرآن فهو الطاعة» الثانى : قوله تعالى فى أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم (ومن يقنت منكن لله ورسوله) وقال فى كل النساء (فالصالحات قانتات) فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها ، والاحتراز عن إيقاع الخلل فى أركانها وسننها وآدابها ، وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزىء . وذهب إلى أنه لاحاجة لله إلى صلاة العباد ، ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى رأساً لأنه يقال : كما لايحتاج الى الكثير من عبادتنا ، فكذلك لايحتاج الى القليل ، وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فأطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال

﴿القول الثالث﴾ (قانتين) ساكتين ، وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم : كنا نتكلم فى الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ، ويسألهم : كم صليتم ؟ كفعل أهل الكتاب . فنزل قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام

﴿القول الرابع﴾ وهو قول مجاهد : القنوت عبارة عن الخشوع . وخفض الجناح ، وسكون الأطراف ، وترك الالتفات من هيبة الله تعالى ، وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ «٢٣٩»

يلتفت ولا يقلب الحصى ، ولا يعبث بشيء من جسده ، ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف

﴿القول الخامس﴾ «القنوت» هو القيام ، واحتجوا عليه بحديث جابر ، قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم «أي الصلاة أفضل؟ قال طول القنوت» يريد طول القيام ، وهذا القول عندي ضعيف ، والاصار تقدير الآية : وقوموا لله قائمين . اللهم الا أن يقال : وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسراً بالادامة لا بالقيام

﴿القول السادس﴾ وهو اختيار على بن عيسى : أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه ، والملازمة له ، وهو فى الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى ، والمواظبة على خدمة الله تعالى ، وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ، ويحتمل أن يكون المراد : وقوموا لله مديمين على ذلك القيام فى أوقات وجوبه واستحبابه ، والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا فاذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها ، بين من بعد أن هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب إلا مع الأمن دون الخوف ، فقال (فان خفتم فرجالا أو ركبانا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يروى (فرجالا) بضم الراء و(رجالا) بالتشديد و (رجلا)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله . معنى الآية : فان خفتم عدواً فحذف المفعول لاحاطة العلم به . وقال صاحب الكشاف : فان كان بكم خوف من عدو أو غيره ، وهذا القول أصح لأن هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف ، سواء كان الخوف من العدو أو من غيره . وفيه قول ثالث وهو أن المعنى : فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة إلى أن تفرغوا من حربكم ، فصلوا رجالا أو ركبانا ، وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لأجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الرجال قولان : أحدهما : رجالا جمع راجل ، مثل تجار وتاجر ، وصحاب

وصاحب ، والراجل هو الكائن على رجله ، ماشيا كان أو واقفا ، ويقال فى جمع راجل : رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال .

﴿والقول الثانى﴾ ما ذكره القفال ، وهو أنه يجوز أن يكون جمع الجمع لأن راجلا يجمع على رجل ، ثم يجمع رجل على رجال ، والركبان جمع راكب ، مثل فرسان وفارس ، قال القفال : ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل ، فأما من كان على فرس فانما يقال له فارس . والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ رجالا نصب على الحال ، والعامل فيه محذوف ، والتقدير : فصلوا رجالا أو ركبانا .

﴿المسألة الخامسة﴾ صلاة الخوف قسمان : أحدهما : أن تكون فى حال القتال وهو المراد بهذه الآية . والثانى : فى غير حال القتال وهو المذكور فى سورة النساء فى قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) وفى سياق الآيتين بيان اختلاف القولين .

إذا عرفت هذا فنقول : إذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لأحد ، فمذهب الشافعى رحمه الله أنهم يصلون ركبانا على دوابهم ، ومشاة على أقدامهم . إلى القبلة وإلى غير القبلة . يومئون بالركوع والسجود . ويجعلون السجود أخفض من الركوع ، ويحترزون عن الصيحات لأنه لا ضرورة اليها ، وقال أبو حنيفة : لا يصلى الماشى بل يؤخر ، واحتج الشافعى رحمه الله بهذه الآية من وجهين : الأول : قال ابن عمر (فرجالا أو ركبانا) يعنى مستقبلى القبلة أو غير مستقبليها قال نافع : لا أرى ابن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿الوجه الثانى﴾ وهو أن الخوف الذى تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشى ، ومع الركوب والركض ، لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال ، فصار قوله (فرجالا أو ركبانا) يدل على الترخص فى ترك التوجه ، وأيضا يدل على الترخص فى ترك الركوع والسجود إلى الايماء . لأن مع الخوف الشديد من العدو لا يأمن الرجل على نفسه ان وقف فى مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود . فصح بما ذكرنا دلالة رجالا أو ركبانا على جواز ترك الاستقبال ، وعلى جواز الاكتفاء بالايماء فى الركوع والسجود

إذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط ، فنقول : لا شك أن الصلاة إنما تتم بمجموع أمور ثلاثة : أحدها : فعل القلب وهو النية . وذلك لا يسقط لأنه لا يتبدل حال الخوف

بسبب ذلك . والثانى : فعل اللسان وهى القراءة . وهى لاتسقط عند الخوف ، ولا يجوز له أيضاً أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبى ، أو يأتى بصيحات لاضرورة اليها . والثالث : أعمال الجوارح فنقول : أما القيام والقعود فساقطان عنه لامحالة ، وأما الاستقبال فساقط على مابيناه ، وأما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما ، فيجب أن يجعل الايماء النائب عن السجود أخفض من الايماء النائب عن الركوع ، لأن هذا القدر ممكن ، وأما ترك الطهارة فغير جائز لأجل الخوف ، فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب ، انما الخلاف فى أنه إذا وجد الماء وامتنع عليه التوضى به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذى يتمكن منه حال ركوبه ، والأصح أنه يجوز لأنه إذا كان خوف العطش يرخص التيمم ، فالخوف على النفس أولى أن يرخص فى ذلك ، فهذا تفصيل قول الشافعى رحمه الله . وبالجملة فاعتماده فى هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» واحتج أبو حنيفة بأنه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضا

والجواب : أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ، ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى الخوف الذى يفيد هذه الرخصة ، وطريق الضبط أن نقول : الخوف إما أن يكون فى القتال ، أو فى غير القتال ، أما الخوف فى القتال فاما أن يكون فى قتال واجب ، أو مباح ، أو محظور . أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الأصل فى صلاة الخوف ، وفيه نزلت الآية ، ويلتحق به قتال أهل البغى ، قال تعالى (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) وأما القتال المباح فقد قال القاضى أبو المحاسن الطبرى فى كتاب شرح المختصر : أن دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب ، بخلاف ما إذا قصد الكافر نفسه ، فانه يجب الدفع لئلايكون إخلالا بحق الاسلام

إذا عرفت هذا فنقول : أما القتال فى الدفع عن النفس وفى الدفع عن كل حيوان محترم ، فانه يجوز فيه صلاة الخوف ، أما إذا قصد أخذ ماله ، أو اتلاف حاله ، فهل له أن يصلى صلاة شدة الخوف ، فيه قولان : الأصح أن يجوز واحتج الشافعى بقوله عليه السلام «من قتل دون ماله فهو شهيد» فدل هذا على أن الدفع عن المال كالدفع عن النفس . والثانى : لايجوز لأن حرمة الزوج أعظم . أما القتال المحظور فانه لاتجوز فيه صلاة الخوف ، لأن هذا رخصة ، والرخصة إعانة ، والعاصى لايستحق الاعانة . أما الخوف الحاصل لا فى القتال ، كالهارب من الحرق والغرق والسبع ، وكذا

المطالب بالدين إذا كان معسراً خائفا من الحبس ، عاجزاً عن بينة الاعسار ، فلهم أن يصلوا هـذه الصلاة ، لأن قوله تعالى (وان خفتم) مطلق يتناول الكل

فان قيل : قوله (فرجالا أو ركبانا) يدل على أن المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة

قلنا : هب أنه كذلك ، الا أنه لما ثبت هناك دفعا للضرر ، وهذا المعنى قائم ههنا ، فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم

﴿المسألة السابعة﴾ روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : فرض الله على لسان نبيكم الصلاة فى الحضر أربعا ، وفى السفر ركعتين ، وفى الخوف ركعة ، والجمهور على أن الواجب فى الحضر أربع ، وفى السفر ركعتان سواء كان فى الخوف أو لم يكن ، وأن قول ابن عباس متروك

أما قوله تعالى ﴿فاذا أمنتم﴾ فالمعنى بزوال الخوف الذى هو سبب الرخصة (فاذكروا الله كما علمكم) وفيه قولان : الأول : فاذكروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم ، بقوله (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) وكما بينه بشروطه وأركانه ، لأن سبب الرخصة إذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل ، والصلاة قد تسمى ذكراً لقوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله)

﴿والقول الثانى﴾ (فاذكروا الله) أى فاشكروه لأجل إنعامه عليكم بالأمن ، طعن القاضى فى هذا القول وقال : إن هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص ، وهو حصول الأمن بعد الخوف لم يكف حمله على ذكر يلزم مع الخوف والأمن جميعا على حد واحد ، ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر ، كما يلزم مع الأمن ، لأن فى كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة ، والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى . فالواجب حمل قوله تعالى (فاذكروا الله) على ذكر يختص بهـــذه الحالة

﴿والقول الثالث﴾ أنه دخل تحت قوله (فاذكروا الله) الصلاة والشكر جميعا . لأن الأمن بسبب الشكر محدد يلزم فعله مع فعل الصلاة فى أوقاتها

أما قوله تعالى ﴿كما علمكم﴾ فبيان إنعامه علينا بالتعليم والتعريف ، وأن ذلك من نعمه تعالى ، ولولا هدايته لم نصل إلى ذلك ، ثم ان أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم ، والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل ، وفعل الألطاف ، وقوله تعالى (ما لم تكونوا تعلمون) اشارة الى ماقبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٤٠»

الحكم الخامس عشر

قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير إخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن عاصم (وصية) بالرفع، والباقون بالنصب. أما الرفع ففيه أقوال: الأول: أن قوله (وصية) مبتدأ، وقوله (لأزواجهم) خبر، وحسن الابتداء بالنكرة، لأنها متخصصة بسبب تخصيص الموضع، كما حسن قوله: سلام عليكم، وخير بين يديك. والثانى: أن يكون قوله (وصية لأزواجهم) مبتدأ، ويضمر له خبر، والتقدير فعليهم وصية لأزواجهم، ونظيره قوله (فنصف مافرضتم. فدية مسلمة. فصيام ثلاثة أيام) والثالث: تقدير الآية: الأمر وصية، أو المفروض، أو الحكم وصية، وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ والرابع: تقدير الآية: كتب عليكم وصية. والخامس: تقديره: ليكون منكم وصية. والسادس: تقدير الآية: ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول، وكل هذه الوجوه جائزة حسنة، وأما قراءة النصب ففيها وجوه: الأول: تقدير الآية فليوصوا وصية. والثانى: تقديرها: توصون وصية، كقولك: انما أنت سير البريد، أى تسير سير البريد. الثالث: تقديرها: ألزم الذين يتوفون وصية

أما قوله تعالى ﴿متاعا﴾ ففيه وجوه: الأول: أن يكون على معنى: متعوهن متاعا، فيكون التقدير: فليوصوا لهن وصية، وليمتعوهن متاعا. الثانى: أن يكون التقدير، جعل الله لهن ذلك متاعا لأن ماقبل الكلام يدل على هذا. الثالث: أنه نصب على الحال

أما قوله ﴿غير اخراج﴾ ففيه قولان: الأول: أنه نصب بوقوعه مواقع الحال، كانه

قال . متعوهن مقيمات غير مخرجات . والثانى : انتصب بنزع الخافض ، أراد من غير اخراج

﴿المسألة الثانية﴾ فى هذه الآية ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار جمهور المفسرين . أنها منسوخة ، قالوا : كان الحكم فى ابتداء الاسلام أنه إذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شىء إلا النفقة والسكنى سنة ، وكان الحول عزيمة عليها فى الصبر عن التزوج . ولكنها كانت مخيرة فى أن تعتد ان شاءت فى بيت الزوج ، وان شاءت خرجت قبل الحول . لكنها متى خرجت سقطت نفقتها . هذا جملة ما فى هذه الآية . لأنا ان قرأنا (وصية) بالرفع ، كان المعنى : فعليهم وصية ، وان قرأناها بالنصب . كان المعنى : فليوصوا وصية ، وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة . ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين : أحدهما : المتاع والنفقة إلى الحول . والثانى : السكنى إلى الحول ، ثم أنزل تعالى أنهن ان خرجن فلا جناح عليكم فى ذلك . فثبت أن هذه الآية توجب أمرين : أحدهما : وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة . والثانى : وجوب الاعتداد سنة . لأن وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر فى هذه السنة ، ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين ، أما الوصية بالنفقة والسكنى فلأن القرآن دل على ثبوت الميراث لها ، والسنة دلت على أنه لاوصية لوارث ، فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى فى الحول . وأما وجوب العدة فى الحول فهو منسوخ بقوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) فهذا القول هو الذى اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين

﴿القول الثانى﴾ وهو قول مجاهد : أن الله تعالى أنزل فى عدة المتوفى عنها زوجها آيتين : أحدهما : ما تقدم وهو قوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) والأخرى : هذه الآية ، فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين ، فنقول : انها ان لم تختر السكنى فى دار زوجها ، ولم تأخذ النفقة من مال زوجها ، كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما فى تلك الآية المتقدمة ، وأما ان اختارت السكنى فى دار زوجها ، والأخذ من ماله وتركته ، فعدتها هى الحول ، قال : وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى ، حتى يكون كل واحد منهما معمولا به

﴿القول الثالث﴾ وهو قول أبى مسلم الأصفهانى : ان معنى الآية : من يتوفى منكم ويذرون أزواجا ، وقد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول ، فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التى ضربها الله تعالى لهن (فلا حرج فيما فعلن فى أنفسهن من معروف) أى نكاح صحيح ، لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال : والسبب أنهم كانوا فى زمان الجاهلية

يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول ، فبين الله تعالى فى هذه الآية أن ذلك غير واجب ، وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل ، واحتج على قوله بوجوه : أحدها أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان . الثانى : أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فى النزول ، وإذا كان متأخرا عنه فى النزول كان الأحسن أن يكون متأخرا عنه فى التلاوة أيضاً ، لأن هذا الترتيب أحسن ، فاما تقدم الناسخ على المنسوخ فى التلاوة ، فهو وان كان جائزاً فى الجملة . إلا أنه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك التلاوة ، كان الأولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أنه ثبت فى علم أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص ، كان التخصيص أولى ، وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ماهو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل ، وأما على قول أبى مسلم فالكلام أظهر ، لأنكم تقولون : تقدير الآية : فعليهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : فليوصوا وصية ، فأنتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى ، وأبو مسلم يقول : بل تقدير الآية : والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم ، أو تقديرها : وقد أوصوا وصية لأزواجهم . فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج . وإذا كان لا بد من الاضمار فليس إضماركم أولى من إضماره ، ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية ، وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن إضمار أبى مسلم أولى من اضماركم ، وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل ، مع مافى القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذى يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ، وهذا كلام واضح

وإذا عرفت هذا فنقول : هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية ، فالشرط هو قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فهذا كله شرط ، والجزاء هو قوله (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف) فهذا تقرير قول أبى مسلم ، وهو فى غاية الصحة

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتدة عن فرقة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة ، حاملا كانت أو حائلا ، وروى عن على عليه السلام وابن عمر رضى الله عنهما ، أن لها النفقة إذا كانت حاملا ، وعن جابر وابن عباس رضى الله عنهم أنهما قالا لانفقة لها حسبها الميراث ، وهل تستحق السكنى فيه قولان أحدهما : لاتستحق السكنى وهو قول على عليه السلام وابن عباس وعائشة ، ومذهب أبى حنيفة واختيار المزنى . والثانى : تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضى الله عنهم

وبه قال مالك والثورى وأحمد . وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبى سعيد الخدرى قتل زوجها قالت : فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم انى أرجع الى أهلى ، فان زوجى ماتركنى فى منزل يملكه فقال عليه السلام : نعم فانصرفت حين اذا كنت فى المسجد أو فى الحجرة دعانى ، فقال : امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله . واختلفوا فى تنزيل هذا الحديث ، قيل لم يوجب فى الابتداء ، ثم أوجب فصار الأول منسوخا ، وقيل : أمرها بالمكث فى بيتها أمراً على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب ، واحتج المزنى رحمه الله على أنه لاسكنى لها ، فقال : أجمعنا على أنه لانفقة لها . لأن الملك انقطع بالموت ، فكذلك السكنى . بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم ، لأن ماله صار ميراثا للورثة . فكذا ههنا

أجاب الأصحاب فقالوا : لايمكن قياس السكنى على النفقة ، لأن المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولاتستحق النفقة لنفسها عند المزنى . ولأن النفقة وجبت فى مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا . وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو موجود ههنا . فافترقا

إذا عرفت هذا فنقول : القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسألة ، وذلك لأن هذه الآية توجب النفقة والسكنى ، أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا ، وأما وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا ؟ والكلام فيه ما ذكرناه

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا: الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية ، فكيف يوصى المتوفى ؟ وأجابوا عنه بأن المعنى : والذين يقاربون الوفاة ينبغى أن يفعلوا هذا ، فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها ، وجواب آخر ، وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه . كأنه قيل : وصية من الله لأزواجهم ، كقوله (يوصيكم الله فى أولادكم) وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع

أما قوله تعالى ﴿فلا جناح عليكم﴾ فالمعنى : لا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن فى أنفسهن من التزين ، ومن الاقدام على النكاح ، وفى رفع الجناح وجهان : أحدهما . لا جناح فى قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول . والثانى : لا جناح عليكم فى ترك منعهن من الخروج ، لأن مقامها حولا فى بيت زوجها ليس بواجب عليها

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «٢٤١» كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «٢٤٢»

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ

الحكم السادس عشر

قوله تعالى ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾

يروى أن هذه الآية انما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى (ومتعوهن) إلى قوله (حقا على المحسنين) قال رجل من المسلمين . ان أردت فعلت ، وإن لم أرد لم أفعل ، فقال تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين) يعنى على كل من كان متقيا عن الكفر ، واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان . أحدهما : أنه هو المتعة ، فظاهر هذه الآية يقتضى وجوب هذه المتعة لكل المطلقات ، فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية ، وأوجب المتعة لجميع المطلقات ، وهو قول سعيد بن جبير وأبى العالية والزهرى ، قال الشافعى رحمه الله تعالى : لكل مطلقة إلا المطلقة التى فرض لها مهر ولم يوجد فى حقها المسيس ، وهذه المسألة قد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

فان قيل : لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد تقدم فى قوله (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)

قلنا : هناك ذكر حكما خاصا ، وههنا ذكر حكما عاما

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد بهذه المتعة النفقة ، والنفقة قد تسمى متاعا ، وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى ، وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون﴾

اعلم أن عادته تعالى فى القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص ، ليفيد الاعتبار للسامع ،

اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ «٢٤٣»

ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ، ومزيد الخضوع والانقياد . فقال (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) أما قوله (ألم تر) ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب ، وذلك راجع إلى العلم ، كقوله (وأرنا مناسكنا) معناه : علمنا . وقال (فاحكم بين الناس بما أراك الله) أي علمك ، ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به ، وفيما لا يكون كذلك ، فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء : ألم تر إلى ما جرى على فلان ، فيكون هذا ابتداء تعريف . فعلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية . ويجوز أن نقول : كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ، ثم ان الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم

﴿المسألة الثانية﴾ هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمته ، إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه ، كقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن)

﴿المسألة الثالثة﴾ دخول لفظة «إلى» في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين) يحتمل أن يكون لأجل أن «إلى» عندهم حرف للانتهاء كقولك : من فلان إلى فلان ، فمن علم بتعليم معلم ، فكأن ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاه إليه . فحسن من هذا الوجه دخول حرف «إلى» فيه ، ونظيره قوله تعالى (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل)

أما قوله ﴿إلى الذين خرجوا من ديارهم﴾ ففيه روايات : أحدها : قال السدي : كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها ، والذين بقوا مات أكثرهم ، وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ، ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين ، فقال من بقي من المرضى : هؤلاء أحرص منا ، لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الأمراض والآفات ، ولئن وقع الطاعون ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفاً ، فلما خرجوا من ذلك الوادي ، ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه ، أن موتوا ، فهلكوا وبليت أجسامهم ، فمر بهم نبي يقال له حزقيل . فلما رآهم وقف عليهم وتفكر فيهم ، فأوحى الله تعالى اليه : أتريد أن أريك كيف أحييهم ؟ فقال : نعم . فقيل

له : ناد أيتها العظام ان الله يأمرك أن تجتمعى . فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله اليه : ناد ياأيتها العظام ان الله يأمرك أن تكتسى لحماً ودما ، فصارت لحما ودما ، ثم قيل : ناد ان الله يأمرك أن تقومى فقامت . فلما صاروا أحياء قاموا ، وكانوا يقولون «سبحانك ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت» ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم ، وكانت أمارات أنهم ماتوا ظاهرة فى وجوههم ، ثم بقوا الى أن ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم

﴿الرواية الثانية﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : ان ملكا من ملوك بنى إسرائيل أمر عسكره بالقتال ، فخافوا القتال وقالوا لملكهم : ان الأرض التى نذهب اليها فيها الوباء ، فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء ، فأماتهم الله تعالى بأسرهم ، وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا ، وبلغ بنى إسرائيل موتهم ، فخرجوا لدفنهم ، فعجزوا من كثرتهم ، فحظروا عليهم حظائر ، فأحياهم الله بعد الثمانية ، وبقى فيهم شيء من ذلك النتن ، وبقى ذلك فى أولادهم الى هذا اليوم ، واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية (وقاتلوا فى سبيل الله)

﴿والرواية الثالثة﴾ أن حزقيل النبى عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا ، فأرسل الله عليهم الموت ، فلما كثر فيهم خرجوا من ديادهم فرارا من الموت ، فلما رأى حزقيل ذلك قال : اللهم إله يعقوب وإله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية فى أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وأنهم لا يخرجون عن قبضتك . فأرسل الله عليهم الموت ، ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم ، فدعا مرة أخرى فأحياهم الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿وهم ألوف﴾ ففيه قولان : الأول : أن المراد منه بيان العدد ، واختلفوا فى مبلغ عددهم ، قال الواحدى رحمه الله : ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ، ولا فوق سبعين ألفاً ، والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف ، لأن الألوف جمع الكثرة ، ولا يقال فى عشرة فما دونها ألوف

﴿والقول الثانى﴾ أن الألوف جمع آلاف كقعود وقاعد ، وجلوس وجالس ، والمعنى أنهم كانوا مؤتلفى القلوب ، قال القاضى : الوجه الأول أولى ، لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم ، لأن موت جمع عظيم دفعة واحدة ، لا يتفق وقوعه ، يفيد اعتباراً عظيما فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة . كوروده وبينهم اختلاف فى أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف

ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته ، محبا لهذه الدنيا

فيرجع حاصله الى ما قال تعالى فى صفتهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها ، أماتهم الله تعالى وأهلكهم ، ليعلم أن حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت ، فهذا القول على هذا الوجه ليس فى غاية البعد

أما قوله ﴿حذر الموت﴾ فهو منصوب لأنه مفعول له ، أى لحذر الموت ، ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت ، فلما خص هذا الموضع بالذكر ، علم أن سبب الموت كان فى تلك الواقعة أكثر ، إما لأجل غلبة الطاعون أو لأجل الأمر بالمقاتلة

أما قوله تعالى ﴿فقال لهم الله موتوا﴾ ففى تفسير «قال الله» وجهان : الأول : أنه جار مجرى قوله (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقد تقدم أنه ليس المراد منه إثبات قول ، بل المراد أنه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير . ومثل هذا عرف مشهور فى اللغة . ويدل عليه قوله (ثم أحياهم) فاذا صح الاحياء بالقول ، فكذا القول فى الاماتة

﴿والقول الثانى﴾ أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم : موتوا . وأن يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدى . ويحتمل أيضا ما رويناه من أن الملك قال ذلك ، والقول الأول أقرب الى التحقيق

أما قوله تعالى ﴿ثم أحياهم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا فوجب القطع به ، وذلك لأنه فى نفسه جائز ، والصادق أخبر عن وقوعه ، فوجب القطع بوقوعه ، أما الامكان فلأن تركب الأجزاء على الشكل المخصوص ممكن ، والا لما وجد أولا ، واحتمال تلك الأجزاء للحياة ممكن ، والا لما وجد أولا ، ومتى ثبت هذا فقد ثبت الإمكان . وأما ان الصادق قد أخبر عنه ففى هذه الآية ، ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت فى العقل امكان وقوعه وجب القطع به

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : إحياء الميت فعل خارق للعادة ، ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى إظهاره الا عند ما يكون معجزة لنبى ، إذ لو جاز ظهوره لا لأجل أن يكون معجزة لنبى لبطلت دلالته على النبوة ، وأما عند أصحابنا فانه يجوز إظهار خوارق العادات لكرامة الولى ، ولسائر الأغراض ، فكأن هذا الحصر باطلا ، ثم قالت المعتزلة : وقد روى أن هذا الاحياء إنما وقع فى زمان حزقيل النبى عليه السلام ببركة دعائه ، وهذا يحقق ما ذكرناه ، من أن مثل هذا لا يوجد إلا ليكون لعجزة للانبياء عليهم السلام ، وقيل : حزقيل هو ذو الكفل ، وإنما سمى بذلك لأنه تكفل بشأن سبعين نبيا وأنجاهم من القتل ، وقيل : انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم متعجبا ، فأوحى الله تعالى اليه : ان أردت أحييتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك ، فقال : نعم

فأحياهم الله تعالى بدعائه

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت ، وعند معاينة الأهوال والشدائد ، فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم ، لا يخلو إما أن يقال انهم عاينوا الأهوال والأحوال التى معها صارت معارفهم ضرورية ، واما ما شاهدوا شيئاً من تلك الأهوال بل الله تعالى أماتهم بغتة ، كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأهوال البتة . فان كان الحق هو الأول . فعند ما أحياهم يمتنع أن يقال : انهم نسوا تلك الأهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل ، لأن الأحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل ، فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء ، وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف ، كما أنه لا يبقى التكليف فى الآخرة . واما أن يقال : انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين ، وليس فى الآية ما يمنع منه ، أو يقال : ان الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئاً من الآيات العظيمة التى تصير معارفهم عندها ضرورية ، وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الأهوال عند القرب من الموت ، والله أعلم بحقائق الأمور

﴿المسألة الرابعة﴾ قال قتادة : إنما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم . وهذا القول فيه كلام كثير ، وبحث طويل

أما قوله تعالى ﴿ان الله لذو فضل على الناس﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنه تفضل على أولئك الأقوام الذين أماتهم بسبب أنه أحياهم . وذلك لأنهم خرجوا من الدنيا على المعصية ، فهو تعالى أعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافى . وثانيها : أن العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا متمسكين بقول اليهود فى كثير من الأمور . فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التى كانت معلومة لهم ، وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد ، فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذى هو الانكار الى الدين الحق ، الذى هو الاقرار بالبعث والنشور ، فيخلصون من العقاب ، ويستحقون الثواب ، فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى وإحساناً فى حق هؤلاء المنكرين . وثالثها : أن هذه القصة تدل على أن الحذر من الموت لا يفيد ، فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان ، وتزيل عن قلبه الخوف من الموت ، فكان ذكر هذه القصة سبباً لبعد العبد عن المعصية ، وقربه من الطاعة التى بها يفوز بالثواب العظيم ، فكان ذكر هذه القصة فضلا وإحسانا من الله تعالى على عبده ، ثم قال (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) وهو كقوله (فأبى أكثر الناس إلا كفورا)

وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٤٤»

مَّن ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ «٢٤٥»

قوله تعالى ﴿وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ فيه قولان : الأول : أن هذا خطاب للذين أحيوا ، قال الضحاك : أحياهم ثم أمرهم بأن يذهبوا الى الجهاد ، لأنه تعالى إنما أماتهم بسبب أن كرهوا الجهاد

واعلم أن هذا القول لا يتم إلا باضمار محذوف تقديره : وقيل لهم قاتلوا

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار جمهور المحققين : أن هذا استئناف خطاب للحاضرين ، يتضمن الأمر بالجهاد إلا أنه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الأمر بالقتال ، ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ، وليعلم كل أحد أنه يترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت ، كما قال فى قوله (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل وإذاً لاتمتعون إلا قليلا) فشجعهم على القتال الذى به وعد إحدى الحسنيين ، إما فى العاجل الظهور على العدو ، أو فى الآجل الفوز بالخلود فى النعيم ، والوصول الى ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين

أما قوله تعالى ﴿فى سبيل الله﴾ فالسبيل هو الطريق ، وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ، ويتوصل الى الله تعالى بها . ومعلوم أن الجهاد تقوية للدين ، فكان طاعة ، فلا جرم كان المجاهد مقاتلا فى سبيل الله . ثم قال (واعلموا أن الله سميع عليم) أى هو يسمع كلامكم فى ترغيب الغير فى الجهاد ، وفى تنفير الغير عنه ، وعليم بما فى صدوركم من البواعث والأغراض وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا

قوله تعالى ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى لما أمر بالقتال فى سبيل الله ، ثم أردفه بقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) اختلف المفسرون فيه على قولين : الأول : أن هذه الآية متعلقة بما

قبلها، والمراد منها القرض فى الجهاد خاصة ، فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد . وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه فى طريق الجهاد ، ثم أكد تعالى ذلك بقوله (والله يقبض ويبسط) وذلك لأن من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله . وذلك يدعوه الى إنفاق المال فى سبيل الله ، والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق

﴿والقول الثانى﴾ أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال : المراد من هذا القرض إنفاق المال ، ومنهم من قال : انه غيره ، والقائلون بأنه إنفاق المال لهم ثلاثة أقوال : الأول : أن المراد من الآية ماليس بواجب من الصدقة ، وهو قول الأصم . واحتج عليه بوجهين : الأول : أنه تعالى سماه بالقرض ، والقرض لا يكون إلا تبرعا

﴿الحجة الثانية﴾ سبب نزول الآية قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية فى أبى الدحداح قال : يارسول الله ان لى حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لى مثلاها فى الجنة ؟ قال : نعم . قال: وأم الدحداح معى ؟ قال : نعم . قال : والصبية معى ؟ قال : نعم . فتصدق بأفضل حديقتيه ، وكانت تسمى الحنينية ، قال : فرجع أبو الدحداح إلى أهله وكانوا فى الحديقة التى تصدق بها ، فقام على باب الحديقة ، وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدحداح : بارك الله لك فيما اشتريت ، فخرجوا منها وسلموها . فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : كم من نخلة رداح ، تدلى عروقها فى الجنة لأبى الدحداح

إذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر أن المراد بهذا القرض ماكان تبرعا لا واجباً

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذا القرض الانفاق الواجب فى سبيل الله ، واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر فى آخر الآية (واليه ترجعون) وذلك كالزجر ، وهو إنما يليق بالواجب

﴿والقول الثالث﴾ وهو الأقرب : أنه يدخل فيه كلا القسمين ، كما أنه داخل تحت قوله (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت) من قال : المراد من هذا القرض شىء سوى إنفاق المال ، قالوا : روى عن بعض أصحاب ابن مسعود أنه قول الرجل «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» قال القاضى : وهذا بعيد ، لأن لفظ الاقراض لا يقع عليه فى عرف اللغة ثم قال : ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة ، إلا أن نقول : الفقير الذى لا يملك شيئا إذا كان فى قلبه أنه لو كان قادراً لأنفق وأعطى . فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق ، وقد روى

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «من لم يكن عنده مايتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة»

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز ، قال الزجاج : انه حقيقة ، وذلك لأن القرض هو كل مايفعل ليجازى عليه ، تقول العرب : لك عندى قرض حسن وسىء ، والمراد منه الفعل الذى يجازى عليه ، قال أمية بن أبى الصلت :

كل امرىء سوف يجزى قرضه حسنا أو سيئا أو مدينا كالذى دانا

ومما يدل على أن القرض ماذكرناه أن القرض أصله فى اللغة القطع ، ومنه القراض ، وانقرض القوم إذا هلكوا ، وذلك لانقطاع أثرهم ، فاذا أقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها

﴿والقول الثانى﴾ أن لفظ القرض ههنا مجاز . وذلك لأن القرض هو أن يعطى الانسان شيئا ليرجع اليه مثله ، وههنا المنفق فى سبيل الله ، إنما ينفق ليرجع اليه بدله إلا أنه جعل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه : أحدها : أن القرض إنما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك فى حق الله تعالى محال . وثانيها : أن البدل فى القرض المعتاد لايكون إلا المثل ، وفى هذا الانفاق هو الضعف . وثالثها : أن المال الذى يأخذه المستقرض لايكون ملكا له . وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله ، ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا ، والحكمة فيه التنبيه على أن ذلك لايضيع عند الله . فكما أن القرض يجب أداؤه ولا يجوز الاخلال به ، فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل إلى المكلف لامحالة . ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود : ان الله فقير ونحن أغنياء ، فهو يطلب منا القرض ، وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم ، لأن الغالب عليهم التشبيه ، ويقولون : ان معبودهم شيخ قال القاضى : من يقول فى معبوده مثل هذا القول لايستبعد منه أن يصفه بالفقر

فان قيل : فما معنى قوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) ولأى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام

قلنا : ان ذلك فى الترغيب فى الدعاء إلى الفعل أقرب من ظاهر الأمر

أما قوله تعالى ﴿قرضاً حسناً﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : القرض فى هذه الآية اسم لامصدر ، ولو كان مصدراً لكان ذلك إقراضا

﴿المسألة الثانية﴾ كون القرض حسناً يحتمل وجوها : أحدها : أراد به حلالا خالصاً لايختلط

به الحرام ، لأن مع الشبهة يقع الاختلاط ، ومع الاختلاط ربما قبح الفعل . وثانيها : أن لا يتبع ذلك الانفاق مناً ولا أذى . وثالثها : أن يفعله على نية التقرب إلى الله تعالى ، لأن مايفعل رياء وسمعة لايستحق به الثواب

أما قوله تعالى ﴿فيضاعفه له﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (فيضاعفه) أربع قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو ونافع وحمزة والكسائى (فيضاعفه) بالألف والرفع . والثانى : قرأعاصم (فيضاعفه) بالألف والنصب .والثالث: قرأ ابن كثير (فيضعفه) بالتشـــديد والرفع بلا ألف . والرابع : قرأ ابن عامر (فيضعفه) بالتشديد والنصب

فنقول : أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ، ووجه الرفع العطف على يقرض ، ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لاعلى اللفظ ، لأن المعنى يكون قرضاً فيضاعفه ، والاختيار الرفع لأن فيه معنى الجزاء ، وجواب الجزاء بالفاء لايكون إلا رفعاً

﴿المسألة الثانية﴾ التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد ، وهو الزيادة على أصل الشىء حتى يبلغ مثلين أو أكثر ، وفى الآية حذف ، والتقدير : فيضاعف ثوابه

أما قوله تعالى ﴿أضعافا كثيرة﴾ فمنهم من ذكر فيه قدراً معيناً ، وأجود ما يقال فيه : انه القدر المذكور فى قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل) فيقال : يحمل المجمل على المفسر لأن كلتا الآيتين وردتا فى الانفاق ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر فى هذه الآية على التحديد ، بل قال بعده (والله يضاعف لمن يشاء)

﴿والقول الثانى﴾ وهو الأصح واختيار السدى : أن هذا التضعيف لايعلم أحد ماهو وكم هو؟ وانما أبهم تعالى ذلك لأن ذكر المبهم فى باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود

أما قوله تعالى ﴿والله يقبض ويبسط﴾ ففى بيان أن هذا كيف يناسب ماتقدم وجوه :أحدها: أن المعنى أنه تعالى لما كان هو القابض الباسط ، فان كان تقدير هذا الذى أمر بانفاق المال الفقر فلينفق المال فى سبيل الله ، فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الفقر ، وإن كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء أنفق أو لم ينفق فليس له إلا الغنى والسعة وبسط اليد ، فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال فى سبيل الله أولى . وثانيها : أن الانسان إذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا ، وبقى اعتماده على الله ، فحينئذ يسهل عليه إنفاق المال فى سبيل مرضاة الله تعالى . وثالثها : أنه تعالى يوسع عن عباده ويقتر ، فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم ، لئلا يبدل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ «٢٤٦»

السعة الحاصلة لكم بالضيق . ورابعها : أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لايمكنهم ذلك إلا بتوفيقه واعانته ، فقال (والله يقبض ويبسط) يعنى يقبض القلوب حتى لاتقدم على هذه الطاعة ، ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ، ثم قال (واليه ترجعون) والمراد به إلى حيث لاحاكم ولا مدبر سواه ، والله أعلم

القصـة الثانية

قصة طالوت

قوله عز وجل ﴿ألم تر الى الملا من بنى إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال أن لاتقاتلوا قالوا وما لنا أن لانقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم والله عليم بالظالمين﴾

الملأ الأشراف من الناس . وهو اسم الجماعة ، كالقوم والرهط والجيش . وجمعه أملاء قال الشاعر :

وقال لها الأملاء من كل معشر ... وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء ، وهم الذين يملأون العيون هيبة ورواء ، وقيل : هم الذين يملأون المكان إذا حضروا . وقال الزجاج : الملأ الرؤساء ، سموا بذلك لأنهم يملأون القلوب بما يحتاج اليه ، من قولهم : ملأ الرجل يملأ ملاءة فهو مليء

قوله تعالى ﴿إذا قالوا لنبى لهم ابعث لنا﴾ فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله) ثم أمرنا بالانفاق فيه لماله من التأثير فى كمال المراد بالقتال، ذكر قصة بنى اسرائل، وهى أنهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه، ونسبهم إلى الظلم والمقصود منه أن لايقدم المأمورون بالقتال من هذه الأمة على المخالفة، وأن يكونوا مستمرين فى القتال مع أعداء الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ لاشك أن المقصود الذى ذكرناه حاصل، سواء علمنا أن ذلك النبى من كان من أولئك، وأن أولئك الملأ من كانوا أو لم نعلم شيئا من ذلك. لأن المقصود هو الترغيب فى باب الجهاد وذلك لايختلف، وإنما يعلم من ذلك النبى ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود، وأما خبر الواحد فانه لايفيد الا الظن، ومنهم من قال: انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف، والدليل عليه قوله تعالى (من بعد موسى) وهذا ضعيف لأن قوله (من بعد موسى) كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان، ومنهم من قال: كان اسم ذلك النبى أشمويل من بنى هرون واسمه بالعربية «اسماعيل» وهو قول الأكثرين، وقال السدى، هو شمعون، سمته أمه بذلك، لأنها دعت الله تعالى أن يرزقها ولداً فاستجاب الله تعالى دعاءها. فسمته شمعون، يعنى سمع دعاءها فيه. والسين تصير شينا بالعبرانية. وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام

﴿المسألة الثالثة﴾ قال وهب والكلبى: ان المعاصى كثرت فى بنى إسرائيل. والخطايا عظمت فيهم. ثم غلب عليهم عدوهم. فسبى كثيرا من ذراريهم، فسألوا نبيهم ملكا تنتظم به كلمتهم، ويجتمع به أمرهم، ويستقيم حالهم فى جهاد عدوهم. وقيل تغلب جالوت على بنى إسرائيل. وكان قوام بنى إسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الأعداء. ويجرى الاحكام. ونبى يطيعه الملك، ويقيم أمر دينهم. ويأتيهم بالخبر من عند ربهم

أما قوله ﴿نقاتل فى سبيل الله﴾ فاعلم أنه قرىء (نقاتل) بالنون والجزم على الجواب. وبالنون وبالرفع على أنه حال. أى ابعثه لنا مقدرين القتال، أو استئناف كأنه قيل: ما تصنعون بالملك، قالوا نقاتل. وقرىء بالياء والجزم على الجواب. وبالرفع على أنه صفة لقوله (ملكا) أما قوله ﴿قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وحده (عسيتم) بكسر السين ههنا، وفى سورة محمد صلى الله عليه وسلم، واللغة المشهورة فتحها، ووجه قراءة نافع ماحكاه ابن الأعرابى أنهم يقولون: هو عسى بكذا. وهذا يقوى «عسيتم» بكسر السين، ألا ترى أن عسى بكذا، مثل حرى وشحيح. وطعن

أبو عبيدة فى هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم . أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين : الأول : أن الياء اذا سكنت وانفتح ماقبلها حصل فى التلفظ بها نوع كلفة ومشقة ، وليست الياء من «عسى» كذلك ، لأنها وان كانت فى الكتابة ياء الا أنها فى اللفظ مدة ، وهى خفيفة فلا تحتاج إلى خفة أخرى

﴿والجواب الثانى﴾ هب أن القياس يقتضى جواز (عسى ربكم) الا أنا ذكرنا أنهما لغتان ، فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل احداهما فى موضع ، والأخرى فى موضع آخر

﴿المسألة الثانية﴾ خبر (هل عسيتم) وهو قوله (أن لا تقاتلوا) والشرط فاصل بينهما ، والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا . بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال ، فأدخل «هل» مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون . وأراد بالاستفهام التقرير ، وثبت أن المتوقع كائن له ، وأنه صائب فى توقعه ، كقوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر) معناه التقرير ، ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا (وما لنا أن لا نقاتل فى سبيل الله) وهذا يدل على ضمان قوى ، خصوصا وأتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد فى ذلك ، وهو قولهم (وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) لأن من بلغ منه العدو هذا المبلغ ، فالظاهر من أمره الاجتهاد فى قمع عدوه ومقاتلته

فان قيل : المشهور أنه يقال : مالك تفعل كذا ؟ ولا يقال : مالك أن تفعل كذا ؟ قال تعالى (مالكم لا ترجون لله وقارا) وقال (ومالكم لا تؤمنون بالله)

والجواب من وجهين : الأول : وهو قول المبرد : أن «ما» فى هذه الآية جحد لا استفهام ، كأنه قال : مالنا نترك القتال ، وعلى هذا الطريق يزول السؤال

﴿الوجه الثانى﴾ أن نسلم أن «ما» ههنا بمعنى الاستفهام ، ثم على هذا القول وجوه : الأول : قال الأخفش : أن ههنا زائدة ، والمعنى : مالنا لا نقاتل ، وهذا ضعيف ، لأن القول بثبوت الزيادة فى كلام الله خلاف الأصل . الثانى : قال الفراء : الكلام ههنا محمول على المعنى ، لأن قولك : مالك لا تقاتل معناه ما يمنعك أن تقاتل ؟ فلما ذهب إلى معنى المنع حسن إدخال أن فيه قال تعالى (مامنعك أن تسجد) وقال (مالك أن لا تكون مع الساجدين) الثالث : قال الكسائى : معنى (ومالنا أن لا نقاتل) أى شىء لنا فى ترك القتال ؟ ثم سقطت كلمة «فى» ورجح أبو على الفارسى قول الكسائى على قول الفراء ، قال : وذلك لأن على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر ، والتقدير : ما يمنعنا من أن نقاتل ، وإذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ، ثم على قول الكسائى يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره ، وعلى قول الفراء لا يبقى ، فكان قول الكسائى

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٤٧»

لا محالة أولى وأقوى .

أما قوله ﴿فلما كتب عليهم القتال تولوا﴾ فاعلم أن فى الكلام محذوفا تقديره : فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا ، وكتب عليهم القتال ، فتولوا ، أما قوله (الا قليلا منهم) فهم الذين عبروا النهر ، وسيأتى ذكرهم ، وقيل : كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قيل من ربه ، وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك (وقاتلوا فى سبيل الله) فكأنه تعالى أكد وجوب ذلك بأن ذكر قصة بنى إسرائيل فى الجهاد ، وعقب ذلك بأن من تقدم على مثله فهو ظالم ، والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجرا عن مثل ذلك فى المستقبل ، وفى كونه بعثاً على الجهاد ، وأن يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾

اعلم أنه لما بين فى الآية الأولى أنه أجابهم الى ماسألوا ، ثم انهم تولوا فبين أن أول ماتولوا انكارهم إمرة طالوت ، وذلك لأنهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فأجابهم بأن الله قد بعث لهم طالوت ملكا ، قال صاحب الكشاف : طالوت اسم أعجمى ، كجالوت ، وداود وإنما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته ، وزعموا أنه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ، ووزنه ان كان من الطول فعلوت ، وأصله طولوت ، الا أن امتناع صرفه يدفع أن يكون منه ، الا أن يقال : هو اسم عبرانى وافق عربياً كما وافق حطة حنطة ، وعلى هذا التقدير يكون أحد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ، ثم ان الله تعالى لما عينه لأن يكون ملكا لهم أظهروا التولى عن طاعته ، والاعراض عن حكمه ، وقالوا (أنى يكون له الملك علينا) واستبعدوا جدا أن يكون هو

ملكا عليهم ، قال المفسرون : وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من أسباط بنى إسرائيل ، وهو سبط لاوى بن يعقوب ، ومنه موسى وهرون . وسبط المملكة ، سبط يهوذا ، ومنه داود وسليمان . وأن طالوت ماكان من أحد هذين السبطين ، بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب أنكروا كونه ملكا لهم ، وزعموا أنهم أحق بالملك منه ، ثم أنهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى . وهى قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، وذلك إشارة الى أنه فقير . واختلفوا فقال وهب : كان دباغا ، وقال السدى : كان مكاريا ، وقال آخرون . كان سقاء

فان قيل : ماالفرق بين الواوين فى قوله (ونحن أحق) وفى قوله (ولم يؤت)

قلنا : الأولى للحال . والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا ، والمعنى : كيف يتملك علينا والحال أنه لايستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك ، وأنه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ، ثم انه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه · الأول : قوله (ان الله اصطفاه عليكم) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الآية أنه تعالى خصه بالملك والامرة

واعلم أن القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبى ، كان اخباره عن الله تعالى أنه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة فى ثبوت الملك له ، لأن تجويز الكذب على الأنبياء عليهم السلام ، يقتضى رفع الوثوق بقولهم ، وذلك يقدح فى ثبوت نبوتهم ورسالتهم . وإذا ثبت صدق المخبر ، ثبت أن الله تعالى خصه بالملك . وإذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة ، وكانت الاعتراضات ساقطة .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (اصطفاه) أى أخذ الملك من غيره صافياً له . واصطفاه ، واستصفاه بمعنى الاستخلاص ، وهو أن يأخذ الشىء خالصا لنفسه ، وقال الزجاج : انه مأخوذ من الصفوة ، والاصل فيه اصتفى بالتاء فأبدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد ، وكيفما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه أنه تعالى خصه بالملك والامرة . وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم : المصطفون الأخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول : إن الامامة موروثة ، وذلك لأن بنى اسرائيل أنكروا أن يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة ، فأعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط ، والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله (تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء)

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وتقرير

هذا الجواب أنهم طعنوا فى استحقاقه للملك بأمرين : أحدهما : أنه ليس من أهل بيت الملك . الثانى : أنه فقير ، والله تعالى بين أنه أهل الملك ، وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان : أحدهما : العلم ، والثانى القدرة ، وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الأولين وبيانه من وجوه . أحدها : أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية ، والمال والجاه ليسا كذلك . والثانى : أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان . الثالث : أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان ، والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان . والرابع : أن العالم بأمر الحروب ، والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به فى حفظ مصلحة البلد ، وفى دفع شر الاعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغنى إذا لم يكن له علم بضبط المصالح ، وقدرة على دفع الأعداء ، فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك إلى العالم القادر ، أولى من اسناده إلى النسيب الغنى ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ احتج أصحابنا فى مسألة خلق الأعمال بقوله (وزاده بسطة فى العلم والجسم) وهذا يدل على أن العلوم الحاصلة للخلق . انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده ، وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لأنه تعالى هو الذى يعطى العقل ونصب الدلائل . وأجاب الأصحاب بأن الأصل فى الاضافة المباشرة دون التسبب

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : المراد بالبسطة فى الجسم طول القامة ، وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه . وانما سمى طالوت لطوله . وقيل المراد من البسطة فى الجسم الجمال ، وكان أجمل بنى إسرائيل وقيل : المراد القوة . وهذا القول عندى أصح لأن المنتفع به فى دفع الأعداء هو القوة والشدة . لا الطول والجمال

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قدم البسطة فى العلم ، على البسطة فى الجسم ، وهذا منه تعالى تنبيه على أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب عن الشبهة قوله تعالى (والله يؤتى ملكه من يشاء) وتقريره أن الملك لله ، والعبيد لله ، فهو سبحانه يؤتى ملكه من يشاء ، ولا اعتراض لأحد عليه فى فعله ، لأن المالك إذا تصرف فى ملكه فلا اعتراض لأحد عليه فى فعله

﴿الوجه الرابع﴾ فى الجواب قوله تعالى (والله واسع عليم) وفيه ثلاثة أقوال : أحدها : أنه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة . وسعت رحمته كل شىء ، والتقدير : أنتم طعنتم فى طالوت بكونه فقيراً ، والله تعالى واسع الفضل والرحمة ، فاذا فوض الملك اليه ، فان علم أن الملك لا يتمشى

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٢٤٨» فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ «٢٤٩»

إلا بالمال . فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة فى المال

﴿والقول الثانى﴾ أنه واسع ، بمعنى موسع ، أى يوسع على من يشاء من نعمه ، وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه . والثالث : أنه واسع بمعنى ذو سعة ، ويجىء فاعل ومعناه ذو كذا ، كقوله (عيشة راضية) أى ذات رضا . وهم ناصب ، ذو نصب ، ثم بين بقوله (عليم) أنه تعالى مع قدرته على إغناء الفقير ، عالم بمقادير ما يحتاج اليه فى تدبير الملك ، وعالم بحال ذلك الملك فى الحاضر والمستقبل ، فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحته فى قيامه بأمر الملك

قوله تعالى ﴿وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ان فى ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين﴾

اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على أن أولئك الأقوام كانوا مقرين بنبوة النبى الذى كان فيهم

لأن قوله تعالى حكاية عنهم (إذ قالو النبي لهم ابعث لنا ملكا) كالظاهر فى أنهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي . ومقرين بأنه مبعوث من عند الله تعالى ، ثم ان ذلك النبى لما قال (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) كان هذا دليلا قاطعا فى كون طالوت ملكا . ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ، ضم إلى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبى صادقا فى ذلك الكلام ، ويدل أيضا على أن طالوت نصبه الله تعالى للملك وإكنار الدلائل من الله تعالى جائز ، ولذلك أنه كثرت معجزات موسى عليه السلام ، ومحمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا قال تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه أن يأتيكم التابوب) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن مجىء ذلك التابوت لابد وأن يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح أن يكون آية من عند الله ، دالة على صدق تلك الدعوى ، ثم قال أصحاب الأخبار : ان الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الأنبياء من أولاده ، فتوارثه أولاد آدم إلى أن وصل إلى يعقوب ، ثم بقى فى أيدى بنى اسرائيل ، فكانوا إذا اختلفوا فى شيء تكلم وحكم بينهم وإذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم ، وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو ، فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة ، فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه . فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت ، قال ذلك النبى : ان آية ملكه أنكم تجدون التابوت فى داره ، ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه فى موضع البول والغائط ، فدعا النبى عليهم فى ذلك الوقت ، فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير ، فعلم الكفار أن ذلك لأجل استخفافهم بالتابوت ، فأخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما ، حتى أتوا منزل طالوت ، ثم ان قوم ذلك النبى رأوا التابوت عند طالوت ، فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم . فذلك هو قوله تعالى (ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت) والاتيان على هذا مجاز ، لأنه أتى به ولم يأت هو فنسب إليه توسعا ، كما يقال : ربحت الدراهم ، وخسرت التجارة

﴿والرواية الثانية﴾ أن التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه ، وكان من خشب ، وكانوا يعرفونه ، ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بنى إسرائيل ، ثم قال نبى ذلك القوم : ان آية ملك طالوت أن يأتيكم التابوت من السماء ، ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران ، بل نزل من السماء إلى الأرض ، والملائكة كانوا يحفظونه ،

والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت ، وهذا قول ابن عباس رضى الله عنهما . وعلى هذا الاتيان حقيقة فى التابوت ، وأضيف الحمل إلى الملائكة فى القولين جميعاً ، لأن من حفظ شيئا فى الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشىء وان لم يحمله ، كما يقول القائل : حملت الأمتعة إلى زيد إذا حفظها فى الطريق ، وان كان الحامل غيره

واعلم أنه تعالى جعل إتيان التابوت معجزة . ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون مجىء التابوت معجزاً ، وذلك هو الذى قررناه . والثانى : أن لا يكون التابوت معجزاً . بل يكون ما فيه هو المعجز ، وذلك بأن يشاهدوا التابوت خاليا . ثم ان ذلك النبى يضعه بحضر من القوم فى بيت ويغلقوا البيت . ثم ان النبى يدعى أن الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا . فاذافتحوا باب البيت ونظروا فى التابوت رأوا فيه كتابا يدل على أن ملكهم هو طالوت ، وعلى أن الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على أنه من عند الله تعالى . ولفظ القرآن يحتمل هذا ، لأن قوله (يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنهم يجدون فى التابوت هذا المعجز الذى هو سبب لاستقرار قلبهم ، واطمئنان أنفسهم ، فهذا محتمل

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : وزن التابوت اما أن يكون فعلوتا أو فاعولا ، والثانى مرجوح ، لأنه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد ، نحو : سلس وقلق . فلا يقال : تابوت من تبت قياسا على ما نقل ، واذا فسد هذا القسم تعين الأول ، وهو أنه فعلوت من التوب ، وهو الرجوع لأنه ظرف يوضع فيه الأشياء . ويودع فيه ، فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه ، وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ الكل : التابوت بالتاء ، وقرأ أبى وزيد بن ثابت «التابوه» بالهاء ، وهى لغة الانصار

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من قال : ان طالوت كان نبياً . لأنه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً . ولا يقال : ان هذا كان من كرامات الأولياء . لأن الفرق بين الكرامة والمعجزة أن الكرامة لا تكون على سبيل التحدى ، وهذا كان على سبيل التحدى . فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات

والجواب : لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبى ذلك الزمان ، ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة فى ثبوت ملكه

أما قوله تعالى ﴿فيه سكينة من ربكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «السكينة» فعيلة من السكون ، وهو ضد الحركة . وهى مصدر وقع موقع الاسم ، نحو : القضية والبقية والعزيمة

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى السكينة . وضبط الأقوال فيها أن نقول : المراد بالسكينة اما أن يقال انه كان شيئا حاصلا فى التابوت أو ماكان كذلك

﴿والقسم الثانى﴾ هو قول أبى بكر الأصم فانه قال : آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ، أى تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك ، وتزول نفرتكم عنه . لأنه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة ، فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه ، وتزول نفرتهم بالكلية

﴿وأما القسم الأول﴾ وهو أن المراد من السكينة شىء كان موضوعا فى التابوت ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : وهو قول أبى مسلم أنه كان فى التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الأنبياء عليهم السلام . بأن الله ينصر طالوت وجنوده . ويزيل خوف العدو عنهم . الثانى : وهو قول على عليه السلام : كان لها وجه كوجه الانسان ، وكان لها ريح هفافة : والثالث قول ابن عباس رضى الله عنهما : هى صورة من زبرجد أو ياقوت ، لها رأس كرأس الهر ، وذنب كذنبه ، فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عمرو بن عبيد : ان السكينة التى كانت فى التابوت شىء لا يعلم

واعلم أن السكينة عبارة عن الثبات والأمن . وهو كقوله فى قصة الغار (فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين) فكذا قوله تعالى (فيه سكينة من ربكم) معناه الأمن والسكون

واحتج القائلون بأنه حصل فى التابوت شىء بوجهين : الأول : أن قوله (فيه سكينة) يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة . والثانى : وهو أنه عطف عليه قوله (وبقية مما ترك آل موسى) فكما أن التابوت كان ظرفا للبقية ، وجب أن يكون ظرفا للسكينة

والجواب عن الأول : أن كلمة «فى» كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام «فى النفس المؤمنة مائة من الابل» وقال «فى خمس من الابل شاة» أى بسببه فقوله فى هذه الآية (فيه سكينة) أى بسببه تحصل السكينة

والجواب عن الثانى : لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى . وآل هارون من الدين والشريعة . والمعنى أن بسبب هذا التابوت . ينتظم أمر ما بقى من دينهما وشريعتهما

وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا : البقية هي رضاض الألواح وعصا موسى ، وثيابه . وشيء من التوراة ، وقفيز من المن الذى كان ينزل عليهم

أما قوله ﴿آل موسى وآل هارون﴾ ففيه قولان : الأول : قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهما . والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لأبي موسى الأشعرى «لقد أوتى هذا مزماراً من مزامير آل داود» وأراد به داود نفسه . لأنه لم يكن لأحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام

﴿والقول الثانى﴾ قال القفال رحمه الله : انما أضيف ذلك إلى آل موسى وآل هارون ، لأن ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما إلى وقت طالوت . وما في التابوت أشياء توارثها العلماء من أتباع موسى وهارون . فيكون الآل هم الأتباع قال تعالى (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)

وأما قوله ﴿تحمله الملائكة﴾ فقد تقدم القول فيه

وأما قوله ﴿إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾ فالمعنى أن هذه الآية معجزة باهرة ، إن كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعى

قوله تعالى ﴿فلما فصل طالوت بالجنود﴾ فيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقى الكلام . والتقدير أنه لما أتاهم بآية التابوت أذعنوا له ، وأجابوا إلى المسير تحت رايته ، فلما فصل بهم أى فارق بهم حد بلده وانقطع عنه ، ومعنى الفصل القطع . يقال : قول فصل ، إذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا . ويقال للفطام فصال ، لأنه يقطع عن الرضاع ، وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه . ومنه قوله (ولما فصلت العير) قال صاحب الكشاف : قوله : فصل عن موضع كذا أصله فصل نفسه . ثم لأجل الكثرة فى الاستعمال ، حذفوا المفعول حتى صار فى حكم غير المتعدى . كما يقال انفصل ، والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة ، يقال للجراد الكثيرة انها جنود الله . ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة»

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن طالوت قال لقومه : لا ينبغى أن يخرج معى رجل يبنى بناء لم يفرغ منه . ولا تاجر مشتغل بالتجارة ، ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ، ولا أبغى إلا الشاب النشيط الفارغ

فاجتمع اليه ممن اختار ثمانون ألفا

أما قوله تعالى ﴿قال إن الله مبتليكم بنهر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن هذا القائل من كان فقال الأكثرون : أنههو طالوت وهذا هو الأظهر لأن قوله لابد وأن يكون مسنداً إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت ، لكنه تحمله من نبى الوقت ، وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبيا ، ويحتمل أن يكون من قبل نفسه ، فلا بد من وحى أتاه عن ربه ، وذلك يقتضى أنه مع الملك كان نبيا

﴿والقول الثانى﴾ أن قائل هذا القول هو النبى المذكور فى أول الآية ، والتقدير : فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم (إن الله مبتليكم بنهر) ونبى ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام

﴿المسألة الثانية﴾ فى حكمة هذا الابتلاء وجهان : الأول : قال القاضى : كان مشهوراً من بنى إسرائيل أنهم يخالفون الأنبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى إظهار علامة قبل لقاء العدو ، يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر ، لأن الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو ، فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لاجرم قال (إن الله مبتليكم بنهر) الثانى : أنه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى النهر أقوال : أحدها : وهو قول قتادة والربيع ، أنه نهر بين الأردن وفلسطين والثانى : وهو قول ابن عباس والسدى : أنه نهر فلسطين ، قال القاضى : والتوفيق بين القولين أن النهر الممتد من بلد إلى بلد قد يضاف إلى أحد البلدين

﴿القول الثالث﴾ وهو الذى رواه صاحب الكشاف أن الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا الله أن يجرى لهم نهرا فقال : إن الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (مبتليكم بنهر) أى ممتحنكم امتحان العبد كما قال (انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه) ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشىء ، وثبت أن الله تعالى لا يثيب ، ولا يعاقب على علمه ، انما يفعل ذلك بظهور الأفعال بين الناس ، وذلك لا يحصل إلا بالتكليف لاجرم سمى التكليف ابتلاء ، وفيه لغتان بلا يبلو ، وابتلى يبتلى . قال الشاعر :

ولقد بلوتك وابتليت خليقتى ولقد كفاك مودتى بتأدب

فجاء باللغتين

﴿المسألة الخامسة﴾ نهر ونهر بتسكين الهاء ، وتحريكها لغتان ، وكل ثلاثى حشوه حرف

من حروف الحلق فانه يجيء على هذين ، كقولك : صخر وصخر ، وشعر وشعر ، وقالوا : بحر وبحر . وقال الشاعر :

كأنما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل
يرى التيمم فى بر وفى بحر مخافة أن يرى فى كفه بلل

أما قوله تعالى ﴿فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (فليس منى) كالزجر . يعنى ليس من أهل دينى وطاعتى ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ثم قال قبل هذا (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف) وأيضاً نظيره قوله صلى الله عليه وسلم «ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا» أى ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل اللغة (لم يطعمه) أى لم يذقه ، وهو من الطعم ، وهو يقع على الطعام والشراب ، هذا ما قاله أهل اللغة ، وعندى انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة : أحدهما : أن الانسان إذا عطش جداً ثم شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال : ان هذا الماء كأنه الجلاب ، وكأنه عسل ، فيصفه بالطعوم اللذيذة ، فقوله (ومن لم يطعمه) معناه أنه وإن بلغ به العطش إلى حيث يكون ذلك الماء فى فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه ، وأن لا يشربه . والثانى : أن من جعل الماء فى فمه وتمضمض به ثم أخرجه من الفم ، فانه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ، ولا يصدق عليه أنه شربه ، فلو قال : ومن لم يشربه فانه منى كان المنع مقصوراً على الشرب ، أما لما قال (ومن لم يطعمه) كان المنع حاصلا فى الشرب ، وفى المضمضة ، ومعلوم أن هذا التكليف أشق . وأن الممنوع من شرب الماء إذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة .

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى قال فى أول الآية (فمن شرب منه فليس منى) ثم قال بعده (ومن لم يطعمه) وكان ينبغى أن يقال : ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقاً أولها ، إلا أنه ترك ذلك اللفظ ، واختير هذا لفائدة ، وهى أن الفقهاء اختلفوا فى أن من حلف لايشرب من هذا النهر كيف يحنث ؟ قال أبو حنيفة لا يحنث إلا إذا كرع من النهر ، حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لايحنث . لأن الشرب من الشىء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشىء ، وهذا لايحصل إلا بأن يشرب من النهر ، وقال الباقون إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه

يحنث ، لأن ذلك وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز معروف مشهور

إذا عرفت هذا فنقول : ان قوله (فمن شرب منه فليس منى) ظاهره أن يكون النهى مقصوراً على الشرب من النهر ، حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهى ، فلما كان هذا الاحتمال قائما فى اللفظ الأول ذكر فى اللفظ الثانى ما يزيل هذا الابهام ، فقال (ومن لم يطعمه فانه منى) أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الابهام

أما قوله ﴿إلا من اغترف غرفة بيده﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (غرفة) بفتح الغين ، وكذلك يعقوب وخلف ، وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائى بالضم ، قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشىء القليل الذى يحصل فى الكف . والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ، ومثله الأكلة والأكلة ، يقال : فلان يأكل فى النهار أكلة واحدة ، وما أكلت عندهم إلا أكلة بالضم أى شيئاً قليلا كاللقمة ، ويقال : الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه ، وحززت اللحم حزة أى قطعته مرة واحدة ، ونحوه : الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين ، والخطوة أن يخطو مرة واحدة ، وقال المبرد : غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما فى يده وكثيره ، والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (الا من اغترف) استثناء من قوله (فمن شرب منه فليس منى) وهذه الجملة فى حكم المتصلة بالاستثناء ، إلا أنها قدمت فى الذكر للعناية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ، ويحمل منها.

وأقول : هذا الكلام يحتمل وجهين : أحدهما : أنه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة ، بغرفة واحدة ، بحيث كان المأخوذ فى المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ، ولأن يحمله مع نفسه . والثانى : أنه كان يأخذ القليل الا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفى لكل هؤلاء ، وهذا كان معجزة لنبى ذلك الزمان ، كما أنه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام

أما قوله تعالى ﴿فشربوا منه الا قليلا منهم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبى والأعمش (إلا قليل) قال صاحب الكشاف : وهذا بسبب ميلهم الى المعنى ، وإعراضهم عن اللفظ ، لأن قوله (فشربوا منه) فى معنى : فلم يطيعوه ، لاجرم حمل عليه

كأنه قيل . فلم يطيعوه الا قليل منهم

﴿المسألة الثانية﴾ قد ذكرنا أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق ، والموافق عن المخالف ، فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لايشربون من هذا النهر ، وأن كل من شرب منه فانه لايكون مأذونا فى هذا القتال ، وكان فى قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال ، لاجرم أقدموا على الشرب ، فتميز الموافق عن المخالف . والصديق عن العدو ، ويروى أن أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد ، وقع أكثرهم فى النهر ، وأكثروا الشرب ، وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى ، فلم يزيدوا على الاغتراف ، وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا ، وبقوا على شط النهر ، وجبنوا على لقاء العدو ، وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى ، فقوى قلبهم وصح إيمانهم ، وعبروا النهر سالمين

﴿المسألة الثالثة﴾ القليل الذى لم يشرب قيل : انه أربعة آلاف ، والمشهور وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون ، والدليل عليه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه يوم بدر : أنتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وماجاز معه الا مؤمن ، قال البراء بن عازب : وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا

أما قوله ﴿فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لا خلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى فى باب الشرب من النهر ، وانما اختلفوا فى أن رجوعهم إلى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده ، وفيه قولان : الأول : أنه ما عبر معه الا المطيع ، واحتج هذا القائل بأمور : الأول : أن الله تعالى قال (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) فالمراد بقوله (الذين آمنوا معه) الذين وافقوه فى تلك الطاعة ، فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ، ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر ، علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعون

﴿الحجة الثانية﴾ الآية المتقدمة وهى قوله تعالى حكاية عن طالوت (فمن شرب منه فليس منى) أى ليس من أصحابى فى سفرى ، كالرجل الذى يقول لغيره : لست أنت منا فى هذا الأمر ، قال : ومعنى (فشربوا منه) أى ليتسببوا به إلى الرجوع ، وذلك لفساد دينهم وقلبهم

﴿الحجة الثالثة﴾ أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصى والمتمرد ، حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو ، وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء

ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه فى ذلك الوقت وما أذن لهم فى عبور النهر

﴿القول الثانى﴾ أنه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر . واعتمدوا فى إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت (قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لأمر ربه ، بل لا يصدر إلا عن المنافق أو الفاسق ، وهذه الحجة ضعيفة . وبيان ضعفها من وجوه : أحدها : يحتمل أن يقال : ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الأكثرون ذكر المتخلفون أن عذرنا فى هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون فى هذا التخلف . أقصى ما فى الباب أن يقال : ان الفاء فى قوله (فلما جاوزه) تقتضى أن يكون قولهم (لا طاقة لنا اليوم بجالوت) انما وقع بعد المجاوزة ، الا أنا نقول : يحتمل أن يقال : ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه ، سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك ، وما كان النهر فى العظم بحيث يمنع من المكالمة ، ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة ، وعلى هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل

﴿والجواب الثانى﴾ أنه يحتمل أن يقال : المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين : بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ، ومنهم من كان شجاعا قوى القلب لا يبالى بالموت فى طاعة الله تعالى

فالقسم الأول : هم الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم)

والقسم الثانى : هم الذين أجابوا بقولهم (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة)

والجواب الثالث : يحتمل أن يقال : القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل ، لأنه لا سبيل إلى الفرار من أمر الله والقسم الثانى قالوا : لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر ، فكان غرض الأولين الترغيب فى الشهادة والفوز بالجنة ، وغرض الفريق الثانى الترغيب فى طلب الفتح والنصرة . وعلى هذا التقدير لا يكون فى واحد من القولين ما يناقض الآخر

﴿المسألة الثانية﴾ الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة . يقال : أطقت الشىء إطاقة وطاقة ، ومثلها أطاع إطاعة ، والاسم الطاعة ، وأغار يغير إغارة والاسم الغارة ، وأجاب يجيب إجابة والاسم الجابة وفى المثل : أساء سمعا فأساء جابة ، أى جوابا

أما قوله تعالى ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله﴾ ففيه سؤال ، وهو أنه تعالى لم جعلهم

ظانين ولم يجعلهم جازمين ؟

وجوابه : أن السبب فيه أمور : الأول : وهو قول قتادة : أن المراد من لقاء الله الموت ، قال عليه الصلاة والسلام «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على القتل ، وغلب على ظنونهم أنهم لايتخلصون من الموت ، لاجرم قيل فى صفتهم : انهم يظنون أنهم ملاقو الله . الثانى (الذين يظنون أنهم ملاقو الله) أى : ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة ، وذلك لأن أحدا لايعلم عاقبة أمره . فلا بد أن يكون ظانا راجياً وان بلغ فى الطاعة أبلغ الأمر ، إلا من أخبر الله بعاقبة أمره . وهذا قول أبى مسلم وهو حسن

﴿الوجه الثالث﴾ أن يكون المعنى : قال الذين يظنون أنهم ملاقو طاعة الله . وذلك لأن الانسان لايمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذى عمله طاعة . لأنه ربما أتى فيه بشىء من الرياء والسمعة . ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لايكون الفعل طاعة ، إنما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والاخلاص

﴿الوجه الرابع﴾ أنا ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم) أن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان فى التابوت كتب إلهية نازلة على الأنبياء المتقدمين ، دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ، ولكنه ماكان فى تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل فى المرة الاولى أو بعدها . فقوله (الذين يظنون أنهم ملاقو الله) يعنى الذين يظنون أنهم ملاقو وعد الله بالنصر والظفر . وانما جعله ظناً لا يقينا لأن حصوله فى الجملة وان كان قطعاً إلا أن حصوله فى المرة الأولى ماكان الاعلى سبيل حسن الظن

﴿الوجه الخامس﴾ قال كثير من المفسرين : المراد بقوله (يظنون أنهم ملاقو الله) أنهم يعلمون ويوقنون ، الا أنه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز ، لما بين الظن واليقين من المشابهة فى تأكد الاعتقاد

أما قوله ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) والمعنى أنه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهى ، والنصر السماوى . فاذا جاءت الدولة فلا مضرة فى القلة والذلة ، واذا جاءت المحنة فلا منفعة فى كثرة العدد والعدة

﴿المسألة الثانية﴾ «الفئة» الجماعة ، لأن بعضهم قد فاء إلى بعض ، فصاروا جماعة ، وقال الزجاج:

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «٢٥٠»

أصل الفئة من قولهم : فأوت رأسه بالسيف ، وفأيت إذا قطعت . فالفئة الفرقة من الناس ، كأنها قطعة منهم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الفراء : لو ألغيت من ههنا جاز فى فئة الرفع والنصب والخفض ، أما النصب فلأن «كم» بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا . وأما الخفض فبتقدير دخول حرف «من» عليه ، وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كأنه قيل : كم غلبت فئة

وأما قوله ﴿والله مع الصابرين﴾ فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة . ثم يحتمل أن يكون هذا قولا للذين قالوا (كم من فئة قليلة) ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى ، وان كان الأول أظهر

قوله تعالى ﴿ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين﴾

فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المبارزة فى الحروب ، هى أن يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال . والأصل فيها أن الأرض الفضاء التى لا حجاب فيها يقال لها البراز . فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما فى الأرض المسماة بالبراز ، وهو أن يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه

﴿المسألة الثانية﴾ أن العلماء والأقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء أنه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله . وأوضحوا أن الفتح والنصرة لا يحصلان إلا باعانة الله ، لا جرم لما برز عسكر طالوت إلى عسكر جالوت ورأوا القلة فى جانبهم ، والكثرة فى جانب عدوهم ، لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع . فقالوا (ربنا أفرغ علينا صبرا) ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين أنهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين (وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير) إلى قوله (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل المواطن . وروى عنه فى قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلى ويستنجز من الله وعده ، وكان متى لقى

عدواً قال «اللهم إنى أعوذ بك من شرورهم وأجعلك فى نحورهم» وكان يقول «اللهم بك أصول وبك أجول»

﴿المسألة الثالثة﴾ الافراغ الصب . يقال : أفرغت الاناء إذا صببت مافيه ، وأصله من الفراغ ، يقال : فلان فارغ معناه أنه خال مما يشغله ، والافراغ إخلاء الاناء مما فيه . وانما يخلو بصب كل مافيه

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (أفرغ علينا صبرا) يدل على المبالغة فى طلب الصبر من وجهين : أحدهما : أنه إذا صب الشيء فى الشيء فقد أثبت فيه بحيث لايزول عنه ، وهذا يدل على التأكيد . والثانى أن افراغ الاناء هو إخلاؤه ، وذلك يكون بصب كل مافيه ، فمعنى : أفرغ علينا صبراً ، أى أصبب علينا أتم صب وأبلغه

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الأمور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة : فأولها : أن يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والأمور الهائلة . وهذا هو الركن الأعلى للمحارب ، فانه إذا كان جباناً لايحصل منه مقصود أصلا . وثانيها : أن يكون قد وجد من الآلات والأدوات والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ، ولا يصير ملجأ إلى الفرار . وثالثها : أن تزداد قوته على قوة عدوه ، حتى يمكنه أن يقهر العدو

إذا عرفت هذا فنقول : المرتبة الأولى : هى المراد من قوله (أفرغ علينا صبراً) والثانية : هى المراد بقوله (وثبت أقدامنا) والثالثة : هى المراد بقوله (وانصرنا على القوم الكافرين)

﴿المسألة الخامسة﴾ احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله (ربنا أفرغ علينا صبرا) وذلك لأنه لامعنى للصبر إلا القصد على الثبات ، ولامعنى للثبات إلا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله (أفرغ علينا صبرا) وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى ، وهو قوله (وثبت أقدامنا) وهذا صريح فى أن الارادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى ، أجاب القاضى عنه بأن المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر ، وأسباب ثبات القدم . وتلك الأسباب أمور : أحدها : أن يجعل فى قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم . فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سبباً لجراءة المسلمين عليهم ، ويصير داعياً لهم إلى الصبر على القتال وترك الانهزام . وثانيها : أن يلطف ببعض أعدائهم فى معرفة بطلان ماهم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سبباً لجراءة المؤمنين عليهم . وثالثها : أن يحدث تعالى فيهم وفى ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ «٢٥١»

الموت والوباء، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم. ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة، فيصير ذلك سبباً لجراءة المسلمين عليهم. ورابعها أن يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم، أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم. فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم، وموجبا لأن يحصل لهم الصبر والثبات، هذا كلام القاضى

والجواب عنه من وجهين: الأول: أنا بينا أن الصبر عبارة عن القصد إلى السكون، والثبات عبارة عن السكون، فدلت هذه الآية على أن إرادة العبد ومراده من الله تعالى، وذلك يبطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات الأقدام. ومعلوم أن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب أن هذه الأسباب التى سلمتم أنها بفعل الله تعالى إذا حصلت ووجدت فهل لها أثر فى ترجيح الداعى أو ليس لها أثر فيه، وان لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وإن كان لها أثر فى الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان، وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح، فيجب حصول الطرف الراجح، لأنه لا خروج عن طرفى النقيض وهو المطلوب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾

المعنى: أن الله تعالى استجاب دعاءهم، وأفرغ الصبر عليهم، وثبت أقدامهم، ونصرهم على القوم الكافرين: جالوت وجنوده، وحقق بفضله ورحمته ظن من قال (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله) وأصل الهزم فى اللغة الكسر، يقال سقاء منهزم إذا تشقق مع جفاف، وهزمت العظم أو القصبة هزما، والهزمة نقرة فى الجبل أو فى الصخرة، قال

سفيان بن عيينة فى زمزم : هى هزمة جبريل ، يريد هزمها برجله فخرج الماء ، ويقال : سمعت هزمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ، ويقال للسحاب : هزيم ، لأنه يتشقق بالمطر ، وهزم الضرع وهزمه مايكسر منه ، ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره ، وأنه لولا اعانته وتيسيره لما حصل البتة ، ثم قال (وقتل داود جالوت) قال ابن عباس رضى الله عنهما : ان داود عليه السلام كان راعياً وله سبعة اخوة مع طالوت . فلما أبطأ خبر اخوته على أبيهم ايشا ، أرسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم ، فأتاهم وهم فى المصاف . وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز ، فلم يخرج اليه أحد ، فقال : يابنى اسرائيل لو كنتم على حق لبارزنى بعضكم ، فقال داود لاخوته : أما فيكم من يخرج إلى هذا الأقلف ؟ فسكتوا ، فذهب إلى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس . فقال له داود : ما تصنعون بمن يقتل هذا الأقلف ؟ فقال طالوت : أنكحه ابنتى ، وأعطيه نصف ملكى ، فقال داود : فأنا خارج اليه ، وكان عادته أن يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد فى الرعى ، وكان طالوت عارفا بجلادته . فلما هم داود بأن يخرج إلى جالوت مر بثلاثة أحجار ، فقلن : ياداود خذنا معك ففينا ميتة جالوت ، ثم لما خرج إلى جالوت رماه فأصابه فى صدره ونفذ الحجر فيه . وقتل بعده ناسا كثيراً ، فهزم الله جنود جالوت . وقتل داود جالوت . فحسده طالوت وأخرجه من مملكته ، ولم يف له بوعده ، ثم ندم فذهب يطلبه إلى أن قتل ، وملك داود وحصلت له النبوة ، ولم يجتمع فى بنى اسرائيل الملك والنبوة إلا له

واعلم أن قوله (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت) يدل على أن هزيمة عسكر جالوت كانت من طالوت ، وان كان قتل جالوت ماكان إلا من داود ، ولا دلالة فى الظاهر على أن انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده ، لأن الواو لا تفيد الترتيب .

أما قوله تعالى ﴿وآتاه الله الملك والحكمة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة ، وبذل النفس فى سبيل الله ، مع أنه تعالى كان عالما بأنه صالح لتحمل أمر النبوة ، والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات . كما قال تعالى (ولقد اخترناهم على علم على العالمين ، وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين) وقال (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وظاهر هذه الآية يدل أيضا على ذلك لأنه تعالى لما حكى عن داود أنه قتل جالوت ، قال بعده (وآتاه الله الملك والحكمة) والسلطان إذا أنعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة ، يغلب على الظن أن ذلك الانعام لأجل تلك الخدمة . وقال الأكثرون : ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الأعمال . بل ذلك محض التفضل والانعام ، قال

تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس)

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعضهم : ظاهر الآية يدل على أن داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة ، وذلك لأنه تعالى ذكر إيتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت ، وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وبيان المناسبة أنه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر ، كان ذلك معجزاً ، لاسيما وقد تعلقت الأحجار معه وقالت : خذنا فانك تقتل جالوت بنا ، فظهور المعجز يدل على النبوة . وأما الملك فلأن القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل ، فلا شك أن النفوس تميل اليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهراً . وقال الأكثرون : ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ماقاله الضحاك ، قالوا : والروايات وردت بذلك ، قالوا : لأن الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته ، والمشهور فى أحوال بنى إسرائيل أن الله كان يبعث فيهم نبياً ، وكان يملك عليهم ملكا ، فكان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبى ، وقد كان نبى ذلك الزمان اشمويل ، وملك ذلك الزمان طالوت ، فلما توفى اشمويل أعطى الله تعالى النبوة لداود ، ولما مات طالوت أعطى الله تعالى الملك لداود ، فاجتمع الملك والنبوة فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ «الحكمة» هى وضع الأمور مواضعها على الصواب والصلاح ، وكمال هذا المعنى إنما يحصل بالنبوة ، فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة ، قال تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام (ويعلمهم الكتاب والحكمة)

فان قيل : فاذا كان المراد من الحكمة النبوة ، فلم قدم الملك على الحكمة ؟ مع أن الملك أدون حالا من النبوة

قلنا : لأن الله تعالى بين فى هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام إلى المراتب العالية ، وإذا تكلم المتكلم فى كيفية الترقى ، فكل ماكان أكثر تأخرا فى الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة

أما قوله تعالى ﴿وعلمه مما يشاء﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد به ما ذكره فى قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) وقال (وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر فى السرد) وثانيها : أن المراد كلام الطير والنمل ، قال تعالى حكاية عنه (علمنا منطق الطير) وثالثها : أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك ، فانه ما ورث الملك من آبائه ، لأنهم ماكانوا ملوكا بل كانوا رعاة . ورابعها : علم الدين ، قال تعالى (وآتينا داود زبورا) وذلك لأنه كان حاكما بين الناس .فلا

بد وأن يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء . وخامسها : الألحان الطيبة ، ولا يبعد حمل اللفظ على الكل

فان قيل : انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة ، وكان المراد بالحكمة النبوة ، فقد دخل العلم فى ذلك . فلم ذكر بعده (علمه مما يشاء)

قلنا : المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهى إلى حالة يستغنى عن التعلم ، سواء كان نبيا أو لم يكن ، ولهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم (وقل رب زدنى علما) ثم قال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

اعلم أنه تعالى لما بين أن الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده ، وبما كان من داود من قتل جالوت ، بين عقيب ذلك جملة تشتمل كل تفصيل فى هذا الباب ، وهو أنه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكى لا تفسد الأرض ، فقال (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولولا دفع الله) بغير ألف ، وكذلك فى سورة الحج (ولولا دفع الله) وقرآ جميعا (ان الله يدفع عن الذين آمنوا) بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائى وابن عامر اليحصبى على دفع الله بغير ألف ، الا أنهم قرؤا (ان الله يدافع عن الذين آمنوا) بالألف ، وقرأ نافع (ولولا دفاع الله) و (ان الله يدافع) بالألف

إذا عرفت هذه الروايات فنقول : أما من قرأ (ولولا دفع الله ، إن الله يدفع) فوجهه ظاهر ، وأما من قرأ (ولولا دفاع الله ، إن الله يدافع عن الذين آمنوا) فوجه الاشكال فيه أن المدافعة مفاعلة ، وهى عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعاً لصاحبه ومانعا له من فعله ، وذلك من العبد فى حق الله تعالى محال ، وجوابه أن لأهل اللغة فى لفظ دفاع قولين : أحدهما : أنه مصدر لدفع ، تقول : دفعته دفعاً ودفاعا ، كما تقول : كتبته كتبا وكتابا قالوا : وفعال كثيرا يجىء مصدراً للثلاثى من فعل وفعل ، تقول : جمح جماحا ، وطمح طماحا ، وتقول : لقيته لقاء ، وقمت قياما ، وعلى هذا التأويل كان قوله (ولولا دفاع الله) معناه ولولا دفع الله

﴿والقول الثانى﴾ قول من جعل دفاع من دافع ، فالمعنى أنه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدى أنبيائه ورسله وأئمة دينه ، وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات ، فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة ، كما قال (يحاربون الله ورسوله ، وشاقوا الله) وكما قال (قاتلهم الله) ونظائره كثيرة والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر فى هذه الآية المدفوع والمدفوع به ، فقوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم) إشارة إلى المدفوع . وقوله (ببعض) اشارة إلى المدفوع به ، فأما المدفوع عنه فغير مذكور فى الآية ، فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدين ، ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدنيا ، ويحتمل أن يكون بمجموعهما

أما القسم الأول ، وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور فى الدين ، فتلك الشرور اما أن يكون المرجع بها إلى الكفر ، أو إلى الفسق ، أو اليهما ، فلنذكر هذه الاحتمالات

﴿الاحتمال الأول﴾ أن يكون المعنى : ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الأنبياء وأئمة الهدى ، فانهم الذين يمنعون الناس عن الوقوع فى الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات . قال تعالى (كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن يكون المراد : ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصى والمنكرات ، بسبب البعض ، وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، على ما قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) ويدخل فى هذا الباب : الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام ، ونظيره قوله تعالى (ادفع بالتى هى أحسن السيئة) وفى موضع آخر (ويدرؤن بالحسنة السيئة)

﴿الاحتمال الثالث﴾ ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن فى الدنيا بسبب البعض ، واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم ، وتقريره : أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده لأنه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ، ولا يبنى هذا لذاك ، ولا ينسج ذاك لهذا ، لا تتم مصلحة الانسان الواحد ، ولا تتم الا عند اجتماع جمع فى موضع واحد ، فلهذا قيل : الانسان مدنى بالطبع ، ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة أولا ، والمقاتلة ثانيا ، فلا بد فى الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق ، لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات ، فالأنبياء عليهم السلام الذين أوتوا من عند الله بهذه الشرائع ، هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يبقون متمسكين بالشرائع ، لا يقع بينهم خصام ولا نزاع ، فالملوك والأئمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع ، كانت الفتن زائلة ، والمصالح حاصلة ، فظهر أن الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الأنبياء عليهم السلام ، واعلم أنه كما لا بد فى قطع الخصومات

والمنازعات من الشريعة فكذا لابد فى تنفيذ الشريعة من الملك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الاسلام والسلطان أخوان توأمان» وقال أيضا «الاسلام أمير ، والسلطان حارس ، فمالا أمير له فهو منهزم ، ومالا حارس له فهو ضائع» ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم . ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لغلب على أهل الأرض القتل والمعاصى ، وذلك يسمى فساداً قال الله تعالى (ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد) وقال (أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفساً بالأمس ان تريد إلا أن تكون جبارا فى الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين) وقال (إنى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) وقال (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) وقال (ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس) وهذا التأويل يشهد له قوله فى سورة الحج (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد)

﴿الاحتمال الرابع﴾ ولولا دفع الله بالمؤمنين والأبرار عن الكفار والفجار ، لفسدت الأرض ولهلكت بمن فيها ، وتصديق هذا ماروى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «يدفع بمن يصلى من أمتى عمن لايصلى ، وبمن يزكى عمن لايزكى ، وبمن يصوم عمن لايصوم ، وبمن يحج عمن لايحج ، وبمن يجاهد عمن لايجاهد . ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين» ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية . ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى (وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا) وقال تعالى (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات) الى قوله (ولو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما) وقال (وماكان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله (لفسدت الأرض) أى لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة

﴿والاحتمال الخامس﴾ أن يكون اللفظ محمولا على الكل . لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة . فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها فيه

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضى : هذه الآية من أقوى مايدل على بطلان الجبر . لأنه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير فى زوال الفساد وذلك لأن على قولهم الفساد انما لايقع بسبب أن لايفعله الله تعالى ولا يخلقه لا لأمر يرجع الى الناس

والجواب : أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد . فاذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد

تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ المُرْسَلِينَ «٢٥٢»

كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد، فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفى والاثبات وهو محال

أما قوله ﴿ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ فالمقصود منه أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم، واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى، فقالوا: لولم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى، لم يكن دفع المحققين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لأن المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى فى ذلك الدفع أثر أصلا البتة، لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى (ولكن الله ذو فضل على العالمين) عقيب قوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض) يدل على أنه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع. فدل هذا على أن ذلك الدفع الذى هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره

فان قالوا: يحمل هذا على البيان والارشاد والأمر

قلنا: كل ذلك قائم فى حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع، فعلمنا أن فضل الله ونعمته علينا إنما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم

قوله تعالى ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين﴾

اعلم أن قوله (تلك) إشارة إلى القصص التى ذكرها من حديث الألوف، وإماتتهم وإحيائهم وتمليك طالوت، واظهار الآية التى هى نزول التابوت من السماء، وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبى فقير، ولا شك أن هذه الأحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته

فان قيل: لم قال (تلك) ولم يقل «هذه» مع أن تلك يشار بها إلى غائب لا إلى حاضر؟

قلنا: قد بينا فى تفسير قوله (ذلك الكتاب لاريب فيه) أن تلك وذلك يرجع إلى معنى هذه وهذا. وأيضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشىء الذى انقضى ومضى، فكانت فى حكم الغائب. فلهذا التأويل قال «تلك»

أما قوله تعالى ﴿نتلوها﴾ يعنى يتلوها جبريل عليه السلام عليك، لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام. وهو كقوله (ان الذين

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله مااقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد «٢٥٣»

يبايعونك إنما يبايعون الله)

أما قوله ﴿بالحق﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم ، وتعتبر بها أمته فى احتمال الشدائد فى الجهاد ،كما احتملها المؤمنون فى الأمم المتقدمة . وثانيها : (بالحق) أى باليقين الذى لايشك فيه أهل الكتاب ، لأنه فى كتبهم ، كذلك من غير تفاوت أصلا . وثالثها : انا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب مافيها من الفصاحة والبلاغة . ورابعها : تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق . أى يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى ، وليس بسبب إلقاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة

ثم قال ﴿وانك لمن المرسلين﴾ وإنما ذكر هذا عقيب ماتقدم لوجوه : أحدها : أنك أخبرت عن هذه الأقاصيص من غير تعلم ولا دراسة . وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام إنما ذكرها وعرفها بسبب الوحى من الله تعالى . وثانيها : أنك قد عرفت بهذه الآيات ماجرى على الأنبياء عليهم السلام فى بنى إسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم . فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك ، وخلاف من خالف عليك ، لأنك مثلهم ، وانما بعث الكل لتأدية الرسالة ولامتثال الأمر على سبيل الاختيار والتطوع ، لاعلى سبيل الاكراه . فلا عتب عليك فى خلافهم وكفرهم ، والوبال فى ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين ، ويكون قوله (وانك لمن المرسلين) كالتنبيه على ذلك

﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله مااقتتل الذين من بعدهم من بعد

ماجاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد﴾

فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (تلك) ابتداء ، وإنما قال (تلك) ولم يقل أولئك الرسل ، لأنه ذهب إلى الجماعة ، كأنه قيل : تلك الجماعة الرسل بالرفع ، لأنه صفة لتلك ، وخبر الابتداء (فضلنا بعضهم على بعض)

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (تلك الرسل) أقوال : أحدها : أن المراد منه : من تقدم ذكرهم من الأنبياء عليهم السلام فى القرآن ، كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم . والثانى : أن المراد منه من تقدم ذكرهم فى هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبياً والقول الثالث ، وهو قول الأصم : تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد ، الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

﴿المسألة الثالثة﴾ وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ماذكره أبو مسلم ، وهو أنه تعالى أنبأ محمداً صلى الله عليه وسلم من أخبار المتقدمين مع قومهم . كسؤال قوم موسى (أرنا الله جهرة) وقولهم (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ، ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود ، وفريق زعموا أنهم أولياؤه ، وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملأ من بنى إسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة . وكذلك ماجرى من أمر النهر ، فعزى الله رسوله عما رأى من قومه من التكذيب والحسد ، فقال : هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ، ورفع الباقين درجات ، وأيد عيسى بروح القدس ، قد نالهم من قومهم ماذكرناه بعد مشاهدة المعجزات ، وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ماترى من قومك . فلو شاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك ، ولكن ماقضى الله فهو كائن . وما قدره فهو واقع ، وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على إيذاء قومه له

﴿المسألة الرابعة﴾ أجمعت الأمة على أن بعض الأنبياء أفضل من بعض ، وعلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل . ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون أفضل من كل العالمين

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) فقيل فيه لأنه قرن ذكر محمد بذكره فى كلمة

الشهادة ، وفى الأذان ، وفى التشهد ، ولم يكن ذكر سائر الأنبياء كذلك .

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى قرن طاعته بطاعته ، فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) وبيعته ببيعته فقال (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وعزته بعزته فقال (ولله العزة ولرسوله) ورضاه برضاه فقال (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وإجابته باجابته فقال (ياأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول)

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الله تعالى أمر محمداً بأن يتحدى بكل سورة من القرآن ، فقال (فأتوا بسورة من مثله) وأقصر السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات ، وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ، ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية . وكذا آية ، لزم أن لايكون معجز القرآن معجزاً واحداً بل يكون ألفى معجزة وأزيد

وإذا ثبت هذا فنقول : إن الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع آيات بينات ، فلأن يحصل التشريف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى

﴿الحجة الخامسة﴾ أن معجزة رسولنا صلى الله عليه وسلم أفضل من معجزات سائر الأنبياء ، فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الأنبياء

بيان الأول قوله عليه السلام «القرآن فى الكلام كآدم فى الموجودات» بيان الثانى أن الخلعة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك

﴿الحجة السادسة﴾ أن معجزته عليه السلام هى القرآن ، وهى من جنس الحروف والاصوات ، وهى أعراض غير باقية ، وسائر معجزات سائر الأنبياء من جنس الأمور الباقية . ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر ، ومعجزات سائر الأنبياء فانية منقضية

﴿الحجة السابعة﴾ أنه تعالى بعدما حكى أحوال الأنبياء عليهم السلام ، قال (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله ، فاما أن يقال : إنه كان مأمورا بالاقتداء بهم فى أصول الدين وهو غير جائز لأنه تقليد ، أو فى فروع الدين وهو غير جائز . لأن شرعه نسخ سائر الشرائع ، فلم يبق إلا أن يكون المراد محاسن الاخلاق . فكأنه سبحانه قال : انا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم ، فاختر أنت منها أجودها وأحسنها . وكن مقتديا بهم فى كلها ،وهذا يقتضى أنه اجتمع فيه من الخصال المرضية ماكان متفرقا فيهم ، فوجب أن يكون أفضل منهم

﴿الحجة الثامنة﴾ أنه عليه السلام بعث إلى كل الخلق ؟ وذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر، فوجب أن يكون أفضل ، أما انه بعث إلى كل الخلق فلقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) وأما

أن ذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر فلأنه كان انسانا فردا من غير مال ولا أعوان وأنصار ، فاذا قال لجميع العالمين (يا أيها الكافرون) صار الكل أعداء له ، وحينئذ يصير خائفا من الكل ، فكانت المشقة عظيمة ، وكذلك فان موسى عليه السلام لما بعث إلى بنى إسرائيل فهو ما كان يخاف أحدا إلا من فرعون وقومه ، وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا أعداء له ، يبين ذلك أن انسانا لو قيل له : هذا البلد الخالى عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وحيداً وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه ، فانه قلما سمحت نفسه بذلك ، مع انه انسان واحد ، ولو قيل له : اذهب إلى بادية بعيدة ليس فيها أنيس ولا صديق ، وبلغ إلى صاحب البادية كذا وكذا من الأخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان ، أما النبى صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمورا بأن يذهب طول ليله ونهاره فى كل عمره إلى الجن والانس الذين لا عهد له بهم ، بل المعتاد منهم أنهم يعادونه ويؤذونه ويستخفونه ، ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يتلكأ ، بل سارع اليها سامعاً مطيعاً ، فهذا يقتضى أنه تحمل فى اظهار دين الله أعظم المشاق ، ولهذا قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل) ومعلوم أن ذلك البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم ، فاذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة ، فما ظنك بالرسول . واذا ثبت أن مشقته أعظم من مشقة غيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام « أفضل العبادات أحمزها »

﴿الحجة التاسعة﴾ أن دين محمد عليه السلام أفضل الأديان ، فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأنبياء ، بيان الأول أنه تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الأديان ، والناسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثوابا ، كان واضعه أكثر ثوابا من واضعى سائر الأديان . فيلزم أن يكون محمد عليه السلام أفضل من سائر الأنبياء

﴿الحجة العاشرة﴾ أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم ، فوجب أن يكون محمد أفضل الأنبياء . بيان الأول قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) بيان الثانى أن هذه الأمة انما نالت هذه الفضيلة لمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع ، وأيضاً أن محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر ثوابا لأنه مبعوث إلى الجن والانس ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر ، لأن لكثرة المستجيبين أثراً فى علو شأن المتبوع

﴿الحجة الحادية عشرة﴾ أنه عليه السلام خاتم الرسل ، فوجب أن يكون أفضل ، لأن نسخ الفاضل بالمفضول قبيح فى المعقول

﴿الحجة الثانية عشرة﴾ أن تفضيل بعض الأنبياء على بعض يكون لأمور منها : كثرة المعجزات التى هى دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم ، وقد حصل فى حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة آلاف . وهى بالجملة على أقسام ، منها مايتعلق بالقدرة ، كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، واروائهم من الماء القليل ، ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب ، وفصاحة القرآن ، ومنها اختصاصه فى ذاته بالفضائل . نحو كونه أشرف نسباً من أشراف العرب، وأيضا كان فى غاية الشجاعة ، كما روى أنه قال بعد محاربة على رضى الله عنه لعمرو بن ود : كيف وجدت نفسك ياعلى ، قال : وجدتها لو كان كل أهل المدينة فى جانب وأنا فى جانب لقدرت عليهم ، فقال : تأهب فانه يخرج من هذا الوادى فتى يقاتلك . الحديث إلى آخره وهو مشهور ، ومنها فى خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه ، وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الأبواب

﴿الحجة الثالثة عشرة﴾ قوله عليه السلام «آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة» وذلك يدل على أنه أفضل من آدم ومن كل أولاده ، وقال عليه السلام «أنا سيد ولد آدم ولافخر» وقال عليه السلام «لايدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها أنا ، ولا يدخلها أحد من الأمم حتى تدخلها أمتى» وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم «أنا أول الناس خروجا إذا بعثوا ، وأنا خطيبهم إذا وفدوا ، وأنا مبشرهم إذا أيسوا ، لواء الحمد بيدى ، وأنا أكرم ولد آدم على ربى ولا فخر» وعن ابن عباس قال : جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم : عجبا إن الله اتخذ ابراهيم خليلا ، وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليما ، وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه ، وقال آخر : آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قد سمعت كلامكم وحجتكم ان ابراهيم خليل الله وهو كذلك ، وموسى نجى الله وهو كذلك ، وعيسى روح الله وهو كذلك ، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ولا فخر ، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر . وأنا أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا فخر ، وأنا أول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لى فأدخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر ، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر

﴿الحجة الرابعة عشرة﴾ روى البيهقى فى فضائل الصحابة أنه ظهر على بن أبى طالب من بعيد

فقال عليه السلام : هذا سيد العرب فقالت عائشة : ألست أنت سيد العرب ؟ فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب . وهذا يدل على أنه أفضل الأنبياء عليهم السلام

﴿الحجة الخامسة عشرة﴾ روى مجاهد عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ولا فخر ، بعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي قبلي يبعث إلى قومه ، وجعلت لى الأرض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب أمامى مسيرة شهر ، وأحلت لى الغنائم ولم تكن لأحد قبلى ، وأعطيت الشفاعة فادخرتها لأمتى فهى نائلة إن شاء الله تعالى لمن لايشرك بالله شيئا» وجه الاستدلال أنه صريح فى أن الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره

﴿الحجة السادسة عشرة﴾ قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذى فى تقرير هذا المعنى : ان كل أمير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته ، فالأمير الذى تكون أمارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ، ومن ملك الشرق والغرب احتاج إلى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية فكذلك كل رسول بعث الى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة ، فالمرسل إلى قومه فى طرف مخصوص من الأرض إنما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع ، والمرسل الى كل أهل الشرق والغرب انسهم وجنهم لابد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه بأمور أهل الشرق والغرب ، واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الأنبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ، ولما كان كذلك لا جرم أعطى من كنوز الحكمة والعلم ما لم يعط أحد قبله ، فلا جرم بلغ فى العلم الى الحد الذى لم يبلغه أحد من البشر ، قال تعالى فى حقه (فأوحى الى عبده ماأوحى) وفى الفصاحة الى أن قال «أوتيت جوامع الكلم» وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت أمته خير الأمم

﴿الحجة السابعة عشرة﴾ روى محمد بن الحكيم الترمذى رحمه الله فى كتاب النوادر : عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا ، وموسى نجيا ، واتخذنى حبيبا ، ثم قال وعزتى وجلالى لأوثرن حبيبى على خليلى ونجيى»

﴿الحجة الثامنة عشرة﴾ فى الصحيحين عن همام بن منبه عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل ابتنى بيوتا فأحسنها وأجملها وأكملها الاموضع لبنة من زاوية من زواياها ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون : ألا وضعت ههنا

لبنة فيتم بناؤك ؟ فقال محمد : كنت أنا تلك اللبنة»

﴿الحجة التاسعة عشرة﴾ أن الله تعالى كلما نادى نبيا فى القرآن ناداه باسمه (يا آدم اسكن ، وناديناه أن يا ابراهيم ، ياموسى انى أنا ربك) وأما النبى عليه السلام فانه ناداه بقوله (يا أيها النبى ، يا أيها الرسول) وذلك يفيد الفضل

واحتج المخالف بوجوه : الأول : أن معجزات الأنبياء كانت أعظم من معجزاته ، فان آدم عليه السلام كان مسجوداً للملائكة ، وما كان محمد عليه السلام كذلك ، وان ابراهيم عليه السلام ألقى فى النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحاناً عليه ، وأن موسى عليه السلام أوتى تلك المعجزات العظيمة ، ومحمد ما كان له مثلها ، وداود لان له الحديد فى يده ، وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له ، وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وعيسى أنطقه الله فى الطفولية ، وأقدره على إحياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى سمى ابراهيم فى كتابه خليلا ، فقال (واتخذ الله ابراهيم خليلا) وقال فى موسى عليه السلام (وكلم الله موسى تكليما) وقال فى عيسى عليه السلام (ونفخنا فيه من روحنا) وشىء من ذلك لم يقله فى حق محمد عليه السلام

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله عليه السلام «لاتفضلونى على يونس بن متى» وقال صلى الله عليه وسلم «لاتخيروا بين الأنبياء»

﴿الحجة الرابعة﴾ روى عن ابن عباس قال : كنا فى المسجد نتذاكر فضل الأنبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته ، وإبراهيم بخلته ، وموسى بتكليم الله تعالى إياه ، وعيسى برفعه إلى السماء وقلنا رسول الله أفضل منهم ، بعث إلى الناس كافة ، وغفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر ، وهو خاتم الأنبياء ، فدخل رسول الله فقال : فيم أنتم ؟ فذكرنا له فقال «لاينبغى لأحد أن يكون خيراً من يحيى ابن زكريا» وذلك أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها

والجواب : أن كون آدم عليه السلام مسجوداً للملائكة لايوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم «آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة» وقال «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» ونقل أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ، وهذا أعظم من السجود ، وأيضاً أنه تعالى صلى بنفسه على محمد ، وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه ، وذلك أفضل من سجود الملائكة ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى أمر

الملائكة بسجود آدم تأديبا ، وأمرهم بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم تقريبا . والثانى : أن الصلاة على محمد عليه السلام دائمة إلى يوم القيامة ، وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ما كان إلا مرة واحدة . الثالث : أن السجود لآدم إنما تولاه الملائكة ، وأما الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم فانما تولاها رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين . والرابع : أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لأجل أن نور محمد عليه السلام فى جبهة آدم

فان قيل : أنه تعالى خص آدم بالعلم ، فقال (وعلم آدم الأسماء كلها) وأما محمد عليه السلام فقال فى حقه (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وقال (ووجدك ضالا فهدى) وأيضا فمعلم آدم هو الله تعالى ، قال (وعلم آدم الأسماء) ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام لقوله (علمه شديد القوى)

والجواب : أنه تعالى قال فى علم محمد صلى الله عليه وسلم (وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وقال عليه السلام «أدبنى ربى فأحسن تأديبى» وقال تعالى (الرحمن علم القرآن) وكان عليه السلام يقول «أرنا الأشياء كما هى» وقال تعالى لمحمد عليه السلام (وقل رب زدنى علما) وأما الجمع بينه وبين قوله تعالى (علمه شديد القوى) فذاك بحسب التلقين ، وأما التعليم فمن الله تعالى . كما أنه تعالى قال (قل يتوفاكم ملك الموت) ثم قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها)

فان قيل : قال نوح عليه السلام (وما أنا بطارد المؤمنين) وقال الله تعالى لمحمد عليه السلام (ولا تطرد الذين يدعون ربهم) وهذا يدل على أن خلق نوح أحسن

قلنا : انه تعالى قال (انا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم) فكان أول أمره العذاب . وأما محمد عليه السلام فقيل فيه (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى قوله (رؤف رحيم) فكان عاقبة نوح أن قال (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) وعاقبة محمد عليه السلام الشفاعة (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وأما سائر المعجزات فقد ذكر فى كتب دلائل النبوة فى مقابلة كل واحد منها معجزة أفضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا الكتاب لا يحتمل أكثر مما ذكرناه . والله أعلم

وأما قوله تعالى ﴿منهم من كلم الله﴾ ففيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ المراد منه من كلمه الله تعالى . والهاء تحذف كثيراً كقوله تعالى (وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين)

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (كلم الله) بالنصب، والقراءة الأولى أدل على الفضل. لأن كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام «المصلى مناج ربه» انما الشرف فى أن يكلمه الله تعالى، وقرأ اليمانى (كالم الله) من المكالمة، ويدل عليه قولهم: كليم الله بمعنى مكالمه

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن من كلمه الله فالمسموع هو الكلام القديم الأزلى، الذى ليس بحرف ولا صوت أم غيره؟ فقال الأشعرى وأتباعه: المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بكيف، فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف، وقال الماتريدى: سماع ذلك الكلام محال. وإنما المسموع هو الحرف والصوت

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى (منهم من كلم الله) قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون، وهم الذين أرادهم الله بقوله (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج؟ اختلفوا فيه منهم من قال: نعم بدليل قوله (فأوحى إلى عبده ماأوحى)

فان قيل: ان قوله تعالى (منهم من كلم الله) المقصود منه بيان غاية منقبة أولئك الأنبياء الذين كلم الله تعالى، ولهذا السبب لما بالغ فى تعظيم موسى عليه السلام، قال (وكلم الله موسى تكليما) ثم جاء فى القرآن مكالمة بين الله وبين إبليس، حيث قال (أنظرنى إلى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) الى آخر هذه الآيات، وظاهر هذه الآيات يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين إبليس، فان كان ذلك يوجب غاية الشرف. فكيف حصل لابليس الذم. وإن لم يوجب شرفا فكيف ذكره فى معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال (وكلم الله موسى تكليما)

والجواب: أن قصة إبليس ليس فيها مايدل على أنه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة

أما قوله تعالى ﴿ورفع بعضهم درجات﴾ ففيه قولان: الأول: أن المراد منه بيان أن مراتب الرسل متفاوتة. وذلك لأنه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا. ولم يؤت أحدا مثله هذه الفضيلة، وجمع لداود الملك والنبوة، ولم يحصل هذا لغيره. وسخر لسليمان الانس والجن والطير والريح، ولم يكن هذا حاصلا لأبيه داود عليه السلام، ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث الى الجن والانس. وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع، وهذا ان حملنا الدرجات على المناصب والمراتب، أما إذا حملناها على المعجزات، ففيه أيضا وجه، لأن كل واحد من الأنبياء أوتى نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى عليه السلام، وهى قلب العصا حية، واليد البيضاء، وفلق البحر، كان كالشبيه بما

كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ، ومعجزات عيسى عليه السلام وهى إبراء الأكمه والأبرص ، واحياء الموتى ،كانت كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ، ومعجزة محمد عليه السلام وهى القرآن كانت من جنس البلاغة والفصاحة والخطب والاشعار ، وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة ، وبالبقاء وعدم البقاء ، وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون المراد بتفاوت الدرجات مايتعلق بالدنيا ، وهو كثرة الأمة والصحابة ، وقوة الدولة ، فاذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فنصبه أعلى ومعجزاته أبق وأقوى ، وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر

﴿القول الثانى﴾ أن المراد بهذه الآية محمد عليه السلام ، لأنه هو المفضل على الكل ، وإنما قال (ورفع بعضهم درجات) على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له : من فعل هذا فيقول: أحدكم أو بعضكم ويريد به نفسه ، ويكون ذلك أفخم من التصريح به ، وسئل الحطيئة عن أشعر الناس ، فذكر زهيرا والنابغة ، ثم قال : ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه، ولو قال : ولو شئت لذكرت نفسى لم يبق فيه فخامة

فان قيل : المفهوم من قوله (ورفع بعضهم درجات) هو المفهوم من قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فماالفائدة فى التكرير ؟ وأيضاقوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) كلام كلى وقوله بعد ذلك (منهم من كلم الله) شروع فى تفصيل تلك الجملة ، وقوله بعد ذلك (ورفع بعضهم درجات) إعادة لذلك الكلى ، ومعلوم أن إعادة الكلام الكلى بعد الشروع فى تفصيل جزئياته يكون مستدركا .

والجواب : أن قوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض ، فاما أن يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه ، فكان قوله (ورفع بعضهم درجات) فيه فائدة زائدة ، فلم يكن تكريرا

أما قوله تعالى ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات﴾ ففيه سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى قال فى أول الآية (فضلنا بعضهم على بعض) ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال (منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات) ثم عدل من المغايبة إلى النوع الأول فقال (وآتينا عيسى بن مريم البينات) فما الفائدة فى العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ، ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى ؟ .

والجواب : أن قوله (منهم من كلم الله) أهيب وأكثر وقعاً من أن يقال : منهم من كلمنا ،

ولذلك قال (وكلم الله موسى تكليما) فلهذا المقصود اختار لفظة الغيبة

وأما قوله ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات﴾ فانما اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير فى قوله (وآتينا) ضمير التعظيم، وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الايتاء.

﴿السؤال الثانى﴾ لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر؟ وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما؟

والجواب: سبب التخصيص أن معجزاتهما أبهر وأقوى من معجزات غيرهما. وأيضاً فأمتهما موجودون حاضرون فى هذا الزمان، وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين، فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن فى أمتهما. كأنه قيل: هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما، بل نازعوا وخالفوا، وعن الواجب عليهم فى طاعتهما أعرضوا

﴿السؤال الثالث﴾ تخصيص عيسى بن مريم بايتاء البينات، يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل فى غيره. ومعلوم أن ذلك غير جائز فان قلتم: انما خصهما بالذكر لأن تلك البينات أقوى؟ فنقول: ان بينات موسى عليه السلام، كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام، فان لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة.

الجواب: المقصود منه التنبيه على قبح أفعال اليهود. حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة

﴿السؤال الرابع﴾ البينات جمع قلة، وذلك لا يليق بهذا المقام.

قلنا: لا نسلم أنه جمع قلة. والله أعلم.

أما قوله تعالى ﴿وأيدناه بروح القدس﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ القدس تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم

﴿المسألة الثانية﴾ فى تفسيره أقوال: الأول قال الحسن: القدس هو الله تعالى، وروحه جبريل عليه السلام. والاضافة للتشريف، والمعنى أعناه بجبريل عليه السلام فى أول أمره وفى وسطه وفى آخره، أما فى أول الأمر فلقوله (فنفخنا فيه من روحنا) وأما فى وسطه فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم، وحفظه من الأعداء، وأما فى آخر الامر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه الى السماء والذى يدل على أن روح القدس جبريل عليه السلام قوله تعالى (قل نزله روح القدس)

﴿والقول الثانى﴾ وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس هو الاسم الذى كان يحيي به

عيسى عليه السلام الموتى

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أبى مسلم : أن روح القدس الذى أيد به يجوزأن يكون الروح الطاهرة التى نفخها الله تعالى فيه ، وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتى الذكر والأنثى

ثم قال تعالى ﴿ولو شاء الله مااقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ماجاءتهم البينات ، ووضحت لهم الدلائل والبراهين ، اختلفت أقوامهم ، فمنهم من آمن ومنهم من كفر . وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية ، وقالوا تقدير الآية : ولو شاء الله أن لايقتتلوا لم يقتتلوا ، والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال ، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم ، فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة ، بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ، ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية ، فدل ذلك على أن الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته ، وعلى أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى

وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال ، وقالوا : المقصود من الآية بيان أن الكفار إذاقتلوا وقاتلوافليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال : انه تعالى لوشاء لأهلكهم وأبادهم أو يقال : لو شاء لسلب القوى والقدرمنهم أو يقال : لوشاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا وإذا كان كذلك فقوله (ولو شاء الله) المراد منه هذه الأنواع من المشيئة ، وهذا كما يقال : لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار فى مملكته ، ولم تشرب النصارى الخمر ، والمراد منه المشيئة التى ذكرناها ، وكذا ههنا ، ثم أكد القاضى هذه الأجوبة وقال : إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفى على وجوه لم يكن فى الظاهر دلالة على الوجه المخصوص ، لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية

والجواب : أن أنواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا أنها مشتركة فى عموم كونها مشيئة ، والمذكور فى الآية فى معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة ، لا من حيث انها مشيئة خاصة . فوجب أن لا يكون هذا المسمى حاصلا ، وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة ، وهى إمامشيئة الهلاك ، أو مشيئة سلب القوى والقدر ، أو مشيئة القهر والاجبار ، تقييد للمطلق وهو غير جائز ، وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع ، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالما بوقوع الاقتتال ، والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين

النفى والاثبات ، وبين السلب والايجاب . فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أرادعدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفى والاثبات وذلك محال ، فثبت أن ظاهر الآية على ضدقولهم ،والبرهان القاطع على ضد قولهم وبالله التوفيق

ثم قال ﴿ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر﴾ فقد ذكرنا فى أول الآية أن المعنى : ولو شاء الله لم يختلفوا . واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ، واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا ، وهذهالآيةدالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعى ، لأنه بين أن الاختلاف يستلزم التقاتل ، والمعنى أن اختلافهم فى الدين يدعوهم إلى المقاتلة ، وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعى ، وعلى أنه متى حصل هذا الداعى وقعت المقاتلة ، فمن هذا الوجه يدل على أن الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعى ، وواجب عند حصول الداعى ، ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء اللهوقدره ، لأن الدواعى تستند لا محالة إلى داعية يخلقها الله فى العبد دفعا للتسلسل ، فكانت الآية دالة أيضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا

ثم قال ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا﴾ فان قيل : فما الفائدة فى التكرير ؟

قلنا : قال الواحدى رحمه الله تعالى : انما كرره تأكيداً للكلام . وتكذيبا لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم . ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى

ثم قال ﴿ولكن الله يفعل مايريد﴾ فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه فى فعله . واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين ، وقالوا : لأن الخصم يساعد على أنه تعالى يريد الايمان من المؤمن ، ودلت الآية على أنه يفعل كل مايريد . فوجب أن يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى . وأيضا لما دل على أنه يفعل كل مايريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان . ولكانوا مؤمنين . ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الايمان منهم . فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال . وعلى مسألة إرادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون : المراد يفعل كل مايريد من أفعال نفسه . وهذا ضعيف لوجوه أحدها : أنه تقييد للمطلق . والثانى : أنه على هذا القيد تصير الآية بيانا للواضحات ، فانه يصير معنى الآية أنه يفعل مايفعله . الثالث : أن كل أحد كذلك فلا يكون فى وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ «٢٥٤»

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولاشفاعة والكافرون هم الظالمون﴾

اعلم أن أصعب الأشياء على الانسان بذل النفس فى القتال، وبذل المال فى الانفاق، فلما قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر بالانفاق، وأيضا فيه وجه آخر، وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله) ثم أعقبه بقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) والمقصود منه انفاق المال فى الجهاد، ثم انه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت، ثم أعقبه بالأمر بالانفاق فى الجهاد، وهو قوله (ياأيها الذين آمنوا أنفقوا)

إذا عرفت وجه النظم فنقول: فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المعتزلة احتجوا على أن الرزق لايكون إلا حلالا بقوله (أنفقوا مما رزقناكم) فنقول: الله تعالى أمر بالانفاق من كل ماكان رزقا بالاجماع أما ماكان حراماً فانه لايجوز انفاقه، وهذا يفيد القطع بأن الرزق لايكون حراماً، والأصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الأمر بانفاق كل ماكان رزقا إلا أنا نخصص هذا الأمر بانفاق كل ماكان رزقا حلالا

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن قوله (أنفقوا) مختص بالانفاق الواجب كالزكاة أم هو عام فى كل الانفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة، فقال الحسن: هذا الأمر مختص بالزكاة، قال لأن قوله (من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة) كالوعد والوعيد لايتوجه إلا على الواجب. وقال الأكثرون: هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب، وليس فى الآية وعيد، فكأنه قيل: حصلوا منافع الآخرة حين تكونون فى الدنيا، فانكم إذا خرجتم من الدنيا لايمكنكم تحصيلها واكتسابها فى الآخرة، والقول الثالث أن المراد منه الانفاق فى الجهاد: والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد. فكان المراد منه الانفاق فى الجهاد. وهذا قول الأصم

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (لا بيع، ولا خلة. ولا شفاعة) بالنصب، وفى سورة إبراهيم عليه السلام (لا بيع فيه ولا خلال) وفى الطور (لا لغو فيها ولا تأثيم) والباقون جميعا بالرفع. والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه فى قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال)

﴿المسألة الرابعة﴾ المقصود من الآية أن الانسان يجيء وحده . ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا ، قال تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم) وقال (ونرثه ما يقول ويأتينا فردا)

أما قوله ﴿لا بيع فيه﴾ ففيه وجهان : الأول : أن البيع ههنا بمعنى الفدية ، كما قال (فاليوم لا يؤخذ منكم فدية) وقال (ولا يقبل منها عدل) وقال (وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) فكأنه قال : من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدى به من العذاب . والثاني : أن يكون المعنى : قدموا لأنفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل أن يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شيء من المال

أما قوله ﴿ولا خلة﴾ فالمراد المودة . ونظيره من الآيات قوله تعالى (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (وتقطعت بهم الأسباب) وقال (ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) وقال حكاية عن الكفار (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) وقال (وما للظالمين من أنصار) وأما قوله (ولا شفاعة) يقتضي نفي كل الشفاعات

واعلم أن قوله ﴿ولا خلة ولا شفاعة﴾ عام في الكل . إلا أن سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين ، وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين ، وقد بيناه في تفسير قوله تعالى (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة)

واعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور : أحدها : أن كل أحد يكون مشغولا بنفسه ، على ما قال تعالى (لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه) والثاني : أن الخوف الشديد غالب على كل أحد ، على ما قال (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) والثالث : أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الأمرين ، وإذا صار مبغضاً لهما صار مبغضاً لمن كان موصوفا بهما

أما قوله تعالى ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ فنقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول : الحمد لله الذي قال (والكافرون هم الظالمون) ولم يقل الظالمون هم الكافرون . ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى لما قال (ولا خلة ولا شفاعة) أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقاً ، فذكر تعالى عقيبه (والكافرون هم الظالمون) ليدل على أن ذلك النفي مختص بالكافرين ، وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق ، قال القاضي : هذا التأويل غير صحيح لأن قوله (والكافرون هم الظالمون) كلام مبتدأ فلم يجب تعليقه بما تقدم

والجواب : أنا لو جعلنا هـذا الكلام مبتـدأ تطرق الخلف إلى كلام الله تعـالى . لأن غير الـكافرين قد يكون ظالمـا . أما إذا علقناه بمـا تقدم زال الاشـكال فوجب المصير إلى تعليقه بمـا قبله

﴿التأويل الثانى﴾ أن الـكافرين إذا دخـلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العـذاب . فالله تعـالى لم يظلمهم بذلك العـذاب ، بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الـكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ، ونظيره قوله تعالى (ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا)

﴿والتأويل الثالث﴾ أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لاتقتدوا بهم فى هذا الاختيار الردىء ، ولـكن قدموا لأنفسكم ماتجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم من عذاب الله

﴿والتأويل الرابع﴾ الكافرون هم الظالمون لأنفسهم بوضع الأمور فى غير مواضعها ، لتوقعهم الشفاعة ممن لايشفع لهم عند الله ، فانهم كانوا يقولون فى الأوثان : هؤلاء شفعاؤنا عند الله ، وقالوا أيضاً : مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فمن عبد جماداً وتوقع أن يكون شفيعاً له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لايجوز التوقع منه

﴿والتأويل الخامس﴾ المراد من الظلم ترك الانفاق ، قال تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) أى أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون التاركون للانفاق فى سبيل الله . وأما المسلم فلا بد وأن ينفق منه شيئا قل أو كثر

﴿والتأويل السادس﴾ (والكافرون هم الظالمون) أى هم الكاملون فى الظلم البالغون المبلغ العظيم العظيم فيه ، كما يقال : العلمـاء هم المتكلمون أى هم الكاملون فى العلم . فكذا ههنا ، وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم

تم الجزء السادس، ويليه ان شاء الله تعالى الجزء السابع ، وأوله قوله تعالى «الله لاإله إلاهو الحى القيوم» أعان الله على إكماله

فهـــرس

الجزء السادس

من تفسير الامام الفخر الرازى

صفحة

صفحة

تم الفهرس